ISBN 2-251-32602-2
ISSN 0184-7112

COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES

Publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

LA MYSTAGOGIE DE PROCLOS

PAR

JEAN TROUILLARD

Professeur honoraire a l'Institut catholique de Paris

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique



SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »

95, boulevard raspail 75006 PARIS

1982

Du même auteur :

La purification plotinienne, Paris, P. U. F., 1955.

La procession plotinienne, Paris, P. U. F., 1955.

Proclos. Éléments de théologie, traduction, introduction et notes, Paris, Aubier, 1965.

Le néoplatonisme de Plotin à Damascios, dans *Histoire de la philosophie*, I, Paris, Gallimard, 1969 (Encyclopédie de la Pléiade).

L'Un et l'âme selon Proclos, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Le « Parménide » de Platon et son interprétation néoplatonicienne, dans *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1973.

Érigène et la théophanie créatrice, dans *The mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, 1973.

L'activité onomastique selon Proclos, dans *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1975 (Entretiens sur l'Antiquité classique, XXI).

Théologie négative et autoconstitution psychique selon Proclos, dans *Savoir, faire, espérer*, I, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

La notion de « théophanie » chez Érigène, dans *Manifestation et révélation* Paris, Beauchesne, 1976.

Les fondements du mythe chez Proclos, dans *Le mythe et le symbole*, Paris, Beauchesne, 1977.

La figure du chœur de danse dans l'œuvre de Proclos, dans *Permanence de la philosophie*, Neuchâtel, La Baconnière, 1977.

La notion d' « analyse » chez Érigène, dans *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, C. N. R. S., 1977.

Les degrés du ποιεῖν chez Proclos, dans *Dionysius* (Dalhousie University, Halifax, Canada), vol. I, December 1977.

Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne, dans *Néoplatonisme*, Fontenay-aux-Roses, École normale supérieure, 1981.

Œuvres philosophiques de Proclos = éditions citées

Elementatio theologica, Oxford, E. R. Dodds, 1933 et 1963, traduction Jean Trouillard, Paris, 1965 = *El. Th.* Les chiffres désignent les théorèmes.

In Platonis Theologiam, I-III, Paris, Saffrey-Westerink, 1968-1978 ; IV-VI, Hambourg, Portus, 1618, et Francfort, Minerva, 1960 = *In Pl. Th.* Les chiffres renvoient aux livres, chapitres et pages.

In Alcibiadem, Amsterdam, Westerink, 1954 = *In Alcibiad.* Les chiffres sont les grands numéros des marges et leurs divisions linéaires.

In Timaeum, Leipzig, Diehl, 1903-1906, 3 vol. = *In Tim.* Les chiffres désignent les tomes, les pages et les lignes.

In Parmenidem, Paris, Cousin, 1864 ; Hildesheim, Olms, 1961 = *In Parmenid.* Les chiffres renvoient aux livres, colonnes et lignes. Édition d'un fragment par R. Klibansky, Londres, 1953. Les chiffres sont ceux des pages et des lignes.

In Rempublicam, Leipzig, Kroll, 1899-1901, 2 vol. = *In Remp.* Les chiffres renvoient aux tomes, pages et lignes.

In Cratylum, Leipzig, Pasquali, 1908 = *In Crat.* Les chiffres sont ceux des pages et des lignes.

In Euclidem, Leipzig, Friedlein, 1873 = *In Euclid.* Les chiffres désignent les pages et les lignes.

De decem dubitationibus circa providentiam, Berlin, Boese, 1960 ; Paris, Isaac, 1977 = *De decem.* Les chiffres renvoient aux paragraphes.

De providentia et fato, Berlin, Boese, 1960 = *De providentia.* Les chiffres renvoient aux paragraphes.

De malorum subsistentia, Boese, Berlin, 1960 = *De malorum.* Les chiffres renvoient aux paragraphes.

De philosophia chaldaïca, Halis Saxonum, Jahn, 1891 ; Paris, Des Places, 1971, dans *Oracles chaldaïques*, p. 206-212 = pages et lignes de cette dernière édition.

MARINOS, *Proclus*, Paris, Firmin-Didot, 1929. Chiffres des paragraphes.

DAMASCIOS, *Dubitationes et solutiones*, Paris, Ruelle, 1889, 2 vol. Tomes, pages et lignes.

᾿Αχθέντα δὲ δὶα τούτων ἱκανῶς, ὥσπερ δὶα τινῶν προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων, εἰς τὴν Πλάτωνος ἦγε μυσταγωγίαν...

« Après qu'il eût suffisamment conduit Proclos à travers de telles études (le cursus aristotélicien), comme par des préludes et des Petits Mystères, Syrianos mena son disciple vers la mystagogie de Platon... »

Marini Proclus, XIII, 44-46.

PRÉFACE

Le terme « mystagogie » est appliqué par le disciple et biographe de Proclos, Marinos, à la philosophie de Platon, et il en marque à ses yeux la supériorité à l'égard de l'enseignement d'Aristote, celle de l'initiation parfaite vis-à-vis de ses préparations. Proclos lui-même l'emploie à maintes reprises pour qualifier la démarche de son maître[1]. Et il nomme ainsi sa propre méditation qu'il veut aussi fidèle que possible à celle de Platon[2].

Ce mot μυσταγωγία est complété la plupart du temps par περὶ τῶν θείων ou θεῶν. Platon aurait reçu d'Orphée et de Pythagore des traditions secrètes concernant les mystères divins qu'il nous livrerait sous formes d'énigmes[3]. On trouve en effet dans l'étymologie de μυσταγωγία, d'une part μύστης qui évoque l'idée de secret, d'autre part ἀγωγή qui explicite celle d'initiation. L'idée suggérée est donc celle d'une sagesse qui n'est pas seulement spéculative, mais transformante[4].

Bien entendu, cette sagesse culmine dans le *Parménide*, qui est une théogonie, « le chant de la genèse des dieux et de tout ce qui existe à partir de la cause ineffable et inconnaissable de l'univers »[5]. Mais tous les dialogues platoniciens « participent à cette sagesse divinement inspirée »[6]. C'est dire que la philosophie tout entière

1. Par exemple : *In Pl. Th.*, I, 1, p. 5, 17 ; p. 6, 12 ; 5, p. 24, 12 ; 7, p. 32, 4 ; 10, p. 41, 5-6 ; 17, p. 81, 9.
2. *Ibid.*, III, 7, p. 29, 7-8.
3. *Ibid.*, I, 5, p. 25, 24-27.
4. Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels, Annuaire de la Ve section de l'École pratique des Hautes Études*, LXXXIV, p. 25-70.
5. *In Pl. Th.*, I, 7, p. 31, 25-27.
6. *Ibid.*, p. 32, 5.

trouve ici son mouvement et son ordre. Elle s'enracine dans les mythes et les mystères, elle s'efforce de dégager leur sens et de promouvoir leur orientation avec la rigueur qui lui est propre.

Cette conception de la philosophie nous déconcerte parce que chez nous la philosophie tend à devenir un simple savoir ou un métier. Dans notre Occident le rationalisme et le primat de la technologie ont tellement imprégné notre mentalité qu'ils sont le plus souvent inconscients. D'où la difficulté d'entrer dans des pensées comme celle de Proclos, aussi longtemps que nous tentons de lui appliquer nos modèles d'intelligibilité. La fréquentation de certaines sagesses orientales nous conduirait à remettre ces modèles en question et nous ferait douter de l'universalité de nos normes rationnelles. Nous savons combien Proclos était curieux de mythes et de cultes orientaux et combien il vénérait les traditions orphiques et les *Oracles chaldaïques*. Mais l'accueil chez lui était exigeant (μετ' ἐπικρίσεως, nous dit Marinos)[1] et ne menait ni au syncrétisme ni à l'irrationalisme. Il assumait l'intellectualisme platonicien et il voulait que la lucidité fût présente à toutes les étapes de l'initiation. La méthode dialectique du *Parménide* en témoigne.

Tel est le thème qu'essaient d'illustrer, chacune dans sa perspective, les études que j'ai réunies dans ce livre. Elles convergent vers lui comme vers leur centre. On y retrouvera la démarche fondamentale qu'esquissait *L'Un et l'âme selon Proclos*. Mais elle se présente ici à travers des analyses plus développées et plus précises, que certains lecteurs jugeront peut-être téméraires.

En tout cas, il me semble qu'elles confirment et approfondissent l'idée que l'âme est chez Proclos le foyer de toute recherche. Elle détient dans ses puissances tous les niveaux de l'univers et surtout le chiffre de l'Ineffable. Elle est « constituée de raisons sacrées (ἱερῶν λόγων) et de

1. *Proclus*, 13.

symboles divins (θείων συμβόλων) »[1]. Elle voyage en elle-même « du Bien jusqu'au Tartare »[2] et de l'abîme au sanctuaire. On a trop souvent exposé l'enseignement du Diadoque dans le registre de la pure transcendance et même de l'extériorité. La théologie spirituelle de Proclos ne serait ni cohérente ni critique si elle ne s'établissait simultanément dans le registre de l'immanence. Les distances elles-mêmes sont en nous, et l'âme est à la fois enveloppée et enveloppante.

« C'est en se voyant elle-même et en se déroulant elle-même que l'âme connaît toutes choses sans jamais s'écarter de sa propre puissance. Car pour voir les êtres elle n'a pas besoin de courir ailleurs, mais de se penser elle-même »[3].

Paris, le 1er février 1978.

1. *De phil. chaldaïca*, p. 211, 22.
2. *In Remp.*, II, 310, 26.
3. *In Tim.*, II, 296, 14-18.

CHAPITRE I

Raison et mystique chez Plotin

Nous nous demanderons d'abord comment ce problème fondamental du néoplatonisme se présente chez son fondateur. Car ici s'inaugure l'orientation de l'école tout entière. Nous verrons que rien n'est moins plotinien que de regarder ces deux fonctions comme antithétiques, d'établir un savant dosage qui donnerait, par exemple, 49 % à la raison et 51 % à la mystique, ou inversement. Raison et mystique, dirons-nous, ne sont pas inversement, mais directement proportionnelles, parce qu'elles ne sont pas sur le même plan et qu'elles se nourrissent l'une de l'autre à des points de vue différents. En sorte que l'auteur des *Ennéades* peut être à la fois intégralement mystique et intégralement critique. C'est même parce qu'il est intégralement mystique qu'il conduit si loin sa démarche rationnelle dans cette interprétation du *Parménide* qui est le cœur de sa pensée[1].

1. — *Caractère de la mystique plotinienne*

En quel sens Plotin est-il mystique? Ce terme a reçu, en effet, les interprétations les plus diverses. Décrié au XIXe siècle où il stigmatisait le fanatisme irrationnel, exalté au XXe pour signifier tout engagement fervent (on a parlé de « mystique de la production », de « mystique de la terre »), employé dans le grec moderne pour qualifier tout ce qui est secret (comme un vote ou une pochette-surprise), désignant parfois des états extraordi-

1. Je suivrai l'édition Henry-Schwyzer des *Ennéades : Plotini Opera*, 3 vol., Paris-Bruxelles, 1951-1973.

naires et passagers. Aucun de ces sens n'est celui de Plotin.

Plotin est un mystique en ce sens que, pour lui, ni la contemplation ni l'intelligible le plus pur ne sont le Bien souverain, mais sont suspendus à une présence supérieure à l'ordre noétique et génératrice de cet ordre. Il y a en chacun de nous non seulement un au-delà de la conscience, mais aussi un au-delà de l'intuition et de l'être.

Cette interprétation audacieuse de l'enseignement platonicien distingue nettement le néoplatonisme du moyen platonisme qui le précédait. Elle ne sera pas comprise par saint Augustin ni par ses disciples, mais elle sera retenue par Érigène. Dans les *Ennéades* elle se présente souvent à travers un refus de la Pensée de la pensée d'Aristote comme terme suprême. Des péripatéticiens, Plotin écrit :

« Ceux-là, n'ayant rien trouvé qui ait plus de valeur (que la pensée) ont donné au Bien la pensée de lui-même, comme s'il devait devenir plus vénérable par la pensée, comme si l'acte de penser était supérieur à ce qu'il est par lui-même, comme si ce n'était lui qui rend vénérable la pensée » (VI, 7, 37, 3-7).

La Ve et la VIe *Ennéade* reprennent maintes fois ce problème : par exemple V, 3, 10 et 16 ; V, 5, 13 ; VI, 7, 20, 37, 38, 39, 41 ; VI, 8, 12.

« Car la pensée est peut-être un secours accordé à des êtres qui certes sont divins, mais de rang inférieur, et pour ainsi dire un œil donné à des aveugles » (VI, 7, 41, 1-3).

Un traité entier, V, 6, est consacré à ce thème, Porphyre l'a intitulé : « Ce qui est au-delà de l'être ne pense pas ».

Ce qui fait pour Plotin l'imperfection congénitale de l'intelligible et de la pensée (qui sont chez lui strictement égaux et corrélatifs), c'est qu'ils s'écartent nécessairement de l'absolue simplicité. Dès qu'on agit et qu'on pense, même si on agit sur soi-même et si on se pense soi-même, on se divise et on fait surgir une altérité.

« Il faut que l'être pensant, dès qu'il pense, consiste en deux termes. Que l'un de ces termes soit extérieur à lui ou qu'ils soient tous les deux dans le même être, la pensée se tiendra toujours nécessairement dans une altérité et une identité » (V, 3, 10, 23-25).

« Le pensant ne peut rester simple, d'autant moins qu'il se pense lui-même, car c'est là se scinder, même s'il se recueille dans le silence » (V, 3, 10, 44-45).

J'illustrerai ces affirmations de Plotin par quelques lignes de Michel Henry, tirées de *L'essence de la manifestation*, I, p. 87, qui, malgré la différence de contexte, sont sur ce point convergentes.

« L'essence de la présence est l'aliénation. La présence à soi de l'être est une avec sa séparation dans le devenir autre ; elle se constitue dans le dédoublement de l'être, dédoublement dans lequel celui-ci s'apparaît à lui-même et entre ainsi dans la condition phénoménale de la présence. » Toute présence, a dit Sartre, « implique dualité, donc séparation ». Et plus loin : « La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. » Enfin : « La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence car elle suppose la séparation. »

Comme le remarque plus loin Michel Henry, tout cela signifie qu'on ne pense que la relation et dans la relation. La clarté de l'esprit s'achète par une certaine absence. D'où cette oscillation, que décrit Plotin dans V, 8, 11, de la coïncidence obscure à la distance consciente. On voudrait cumuler le discernement lucide et l'ivresse de l'immédiation, et on ne peut. C'est pourquoi on va sans cesse de l'un à l'autre.

Car cette coïncidence que l'Alexandrin déclare inaccessible à la pensée et place au-delà de la contemplation, il ne la conçoit nullement comme une pure transcen-

dance. Le transcendant, dit très bien René Arnou, c'est « le dedans du dedans ». L'Un désigne assurément un Principe ineffable, identique au Bien, mais en même temps un état permanent de l'esprit et de l'âme qui les enracine immédiatement dans leur origine et que Plotin nomme « la source de l'esprit », « la racine de l'âme » (VI, 9, 9, 2), « le centre de l'âme » (VI, 9, 8, 10). La transcendance néoplatonicienne n'est jamais extériorité, terme inaccessible d'une visée, mais antériorité génératrice, point de départ inépuisable. Si nous aspirons vers l'union mystique, si telle est « la fin du voyage », c'est parce que nous tendons à refermer le cycle psychique, à nous égaler nous-mêmes. Après l'écart de la procession, la conversion nous ramène à la coïncidence initiale de notre propre centre avec le centre universel.

« Il faut qu'un être qui pense saisisse une chose, puis une autre et que ce qui est pensé, puisqu'on le conçoit distinctement, offre de la diversité. Sinon il n'y a pas pensée, mais un toucher (θίξις) et une sorte de contact (οἷον ἐπαφή) qui est purement ineffable et inintelligible, antérieur à la pensée (προνοοῦσα), quand la pensée n'est pas encore née (οὔπω νοῦ γεγονότος) et qu'il y a toucher sans pensée » (V, 3, 10, 40-44).

Remarquons cette antériorité du toucher sur la pensée et ces métaphores du contact que Plotin préfère souvent à celles de la lumière quand il décrit l'unité originelle (prénoétique). Nous les retrouverons dans la consommation finale (VI, 9, 11-24 ; V, 3, 17, 34). Celle-ci est donc à la fois fin et principe.

« L'âme... engendre des dieux dans le silence par son contact (ἐπαφῇ) avec l'Un, elle engendre la beauté, elle engendre la justice, elle engendre la vertu. Voilà tout ce que conçoit l'âme fécondée par la divinité (πληρωθεῖσα θεοῦ) et tel est son principe et sa fin (ἀρχὴ καὶ τέλος) » (VI, 9, 9, 18-21).

Si « l'extase » est un point de départ avant d'être un terme final, on a tort d'employer ce mot. Il faudrait dire

« enstase », puisqu'il s'agit non d'une sortie de soi, mais d'un accès à notre plus profonde demeure (VI, 9, 11, 38-41). D'ailleurs Plotin n'est pas responsable du mot « extase », puisqu'il ne l'emploie qu'une seule fois (VI, 9, 11, 23), au milieu de plusieurs autres métaphores, dont ἅπλωσις qu'on pourrait traduire en commentant un peu : « retour à la simplicité originelle ». L'âme redevient ce qu'elle était (VI, 9, 9, 22).

Nous venons de rencontrer (VI, 9, 9, 20) le terme de « fécondation » de l'âme par la divinité. Il se trouve également dans V, 2, 1, 10 et 19-20. C'est une thèse essentielle de Plotin. Le monde intelligible est en chacun de nous : ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός (III, 4, 3, 23). Nous savons que Porphyre, arrivant à l'école de Plotin, achoppa sur cette position, la discuta avec Amélios et finit par l'accepter[1]. Mais le Maître va plus loin, puisqu'il admet que c'est l'esprit ou l'âme fécondée par l'Un qui engendre son propre monde intelligible et ainsi se fait pensée. L'intelligible n'est donc pas un tableau inerte qui nous serait livré tout fait, mais le déploiement d'une semence à l'intérieur de chaque foyer spirituel.

Voici plus surprenant. Cette procession interne de l'intelligible et de la pensée à partir d'une simplicité primitive ne se présente pas seulement comme une dérivation, mais comme une sorte de *déchéance*. Sans doute la chute proprement dite est le fait de l'âme et même de la seule puissance médiane de l'âme (quand la raison se laisse confisquer par l'égocentrisme biologique), tandis que la puissance supérieure demeure infaillible et impeccable dans la contemplation. Mais cette contemplation elle-même n'est pas exempte d'impureté et prépare la chute, puisqu'elle regarde l'Un dans le miroir de la pluralité intelligible en s'efforçant de le penser.

Plotin emploie le même terme τόλμα (témérité)[2] pour

1. *Porphyrii Vita Plotini*, 18.
2. Cette notion pythagoricienne a été étudiée par Naguib Baladi dans son livre *La pensée de Plotin*, Paris, P. U. F., 1970.

qualifier la disproportion de l'âme qui tombe (V, 1, 1, 4) et celle de l'esprit qui se fait esprit en se détachant partiellement de l'Un.

« Il a eu la témérité de se détourner en quelque façon de l'Un » (ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας) (VI, 9, 5, 29).

Ce détachement de l'Un est plus largement décrit dans III, 8, 8, 31-38, comme une descente dans la multiplicité, comme un passage de l'un au tout.

« Quand l'esprit contemple l'Un, ce n'est pas comme un (ὡς ἕν) qu'il le contemple, sinon l'esprit ne naîtrait pas. Mais partant de l'unité, l'esprit n'est pas demeuré à son point de départ et il est devenu multiple à son insu comme accablé par une charge trop lourde (οἷον βεβαρημένος) et il s'est déployé en voulant contenir la totalité des êtres — Combien il eût été meilleur pour lui de ne pas le vouloir, car il s'est donné ainsi le second rang ! — S'étant déployé comme un cercle, il est devenu figure, surface, circonférence, centre et rayons, un haut et un bas, le meilleur étant le point d'origine, le pire le point d'aboutissement » (III, 8, 8, 31-38).

En somme, la pensée de l'Un n'est pas une. Et la naissance de la pensée, c'est ce passage de la simplicité ineffable à la totalité intelligible, celui de la première à la deuxième hypothèse du *Parménide* compris à la manière néoplatonicienne, quand les négations engendrent les affirmations ou quand la théologie négative se renverse dans une ontologie et dans un univers. Or toute totalité est unité d'une pluralité, et même si cette pluralité est surmontée, il reste un abîme entre le tout (obtenu par synthèse) et l'un (dégagé par négation). Quel que soit l'enchantement du monde intelligible, où tout est intérieur à tout et que Plotin célèbre souvent avec lyrisme, l'Inconditionné s'y dérobe. L'Un n'est plus saisi comme un, mais à travers des médiations qui ne permettent qu'une conversion incomplète.

On peut trouver une figure de cette conception du connaître dans l'apologue que Jacques Paliard a placé

à la première page de son petit ouvrage, *Le monde des idoles* (Paris, Alcan, 1934).

Trois personnages regardent à leurs pieds les fragments d'un objet brisé :

« Philonous : En tombant, notre pensée s'est cassée. Restent ces fragments.

« Simmias : Elle était donc bien haut?

« Criton : Elle est donc bien maladroite?

« Philonous : Je ne sais pas... Peut-être n'existe-t-elle qu'en tombant. »

Notons une divergence : pour Paliard il s'agit sans doute de *notre* pensée, soumise à la condition finie et discursive. Pour Plotin, il s'agit de *la pensée comme telle*, même infinie et intuitive.

2. — *Problèmes d'interprétation*

Ce caractère originel de l'union mystique pose quelques problèmes.

On s'est demandé s'il ne cachait pas une forme de panthéisme. Car cette coïncidence initiale pourrait être comprise ou comme une communication ou comme une identité fondamentale.

Il ne suffit pas ici de répondre avec Étienne Gilson que cette dernière interprétation s'évanouit dès qu'on cesse de comprendre l'*hénologie* plotinienne selon les principes d'une *ontologie*. Dans une ontologie ou dans une philosophie de l'être, le Principe donne ce qu'il est, l'Être fait des êtres : c'est la création. Dans une hénologie ou dans une philosophie de l'un, le Principe donne ce qu'il n'est pas, l'Un ou le Non-Être fait des êtres ; c'est la procession.

« Nous sommes donc, écrit Gilson, à l'exact opposé des ontologies chrétiennes de l'être. *Quid enim est nisi quia tu es*, demandera bientôt saint Augustin? S'il se fût adressé non au Dieu chrétien de l'*Exode*, mais à l'Un de Plotin, Augustin eût sans doute formulé sa question

d'une autre manière ; non plus « Qu'y a-t-il qui soit, sinon parce que tu es? », mais au contraire « Qu'y a-t-il qui soit, sinon parce que tu n'es pas? »[1].

Il est vrai, comme Plotin le répète, que l'Un n'est rien de ce qu'il produit, tant que ses dérivés sont considérés comme des êtres. Mais si ces êtres débordent eux-mêmes l'être et sont un avec l'Un par leur racine ou leur centre (émis καθ' ἕνωσιν, dira Proclos)[2], la difficulté renaît. Tous les dérivés ne vont-ils pas se fondre dans une unité indifférenciée?

La réponse est symbolisée par un schéma géométrique qui revient plusieurs fois dans les *Ennéades* (par exemple VI, 5, 5 ; VI, 9, 8). Considérons le centre d'une circonférence comme la puissance génératrice des rayons et de la circonférence elle-même. Tous ces rayons ont le même centre, et pourtant chaque rayon a son centre singulier en tant que ce centre est un point s'irradiant selon une orientation déterminée.

« Il s'agit, écrit Émile Bréhier, d'extraire d'une image spatiale ce qu'elle a de dynamique, de considérer les directions sans les grandeurs, les forces sans leurs sujets étendus »[3].

Si les rayons représentent les essences des dérivés, et les centres la coïncidence dont ils jaillissent, ces essences peuvent distinguer et singulariser l'unité qui est l'origine de leur déploiement. Pourtant elles n'enferment point les esprits dans leurs limites, puisque ces limites sont portées par l'indivision de leurs foyers. Si bien que nous avons à la fois communion et distinction.

Mais si le centre engendre nécessairement ses rayons, n'y a-t-il pas ici un panthéisme plus subtil qui se manifeste dans la *nécessité de la procession*? Cette thèse souvent proclamée ne menace-t-elle pas la transcendance du Principe et l'autonomie des dérivés?

1. *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 42.
2. *In Pl. Th.*, III, 3, p. 12, 10.
3. *Ennéades*, VI, 1re partie, Les Belles Lettres, p. 172.

De quelle nécessité s'agit-il? Certainement pas d'une nécessité pouvant s'exprimer par quelque dialectique descendante. Bréhier soulignait[1] à propos de la thèse du P. Festugière, que, si chez Platon la dialectique ascendante s'élève jusqu'au Bien, aucune dialectique descendante ne part de ce sommet, mais des genres du *Sophiste* ou des fonctions du *Philèbe*, qui sont déjà multiples et dérivés. A plus forte raison, chez les néoplatoniciens pour qui le Bien n'est plus l'idée du Bien, mais l'Ineffable, ne peut-il y avoir entre celui-ci et les intelligibles aucune dialectique, mais seulement procession. Et si toute dialectique synthétique peut être regardée comme une procession, il n'est pas vrai que toute procession soit dialectique, surtout quand il s'agit de la genèse même de l'intelligible. Procéder n'est pas nécessairement résulter.

Il est clair par ailleurs que jamais la procession n'est conçue comme une dégradation ou une altération du Principe. Une telle interprétation prendrait à la lettre les figures de l'émanation dont usent les néoplatoniciens. N'oublions pas que, pour eux, la diffusion de la lumière ne diminuait en rien la source solaire qui était immatérielle. De toutes façons l'émanation n'est qu'une image, tout comme la fabrication artisanale, qui sert souvent à représenter la création. Et ici toute image est foncièrement inadéquate.

C'est une loi néoplatonicienne qu'un producteur est d'autant plus efficace qu'il demeure indépendant de ses produits et pur de toute relation. L'action féconde naît de la plénitude de la contemplation. Bien plus, elle est la contemplation même dans cette effusion spontanée. Ce qui aboutit à ce paradoxe qu'on agit d'autant plus qu'on se soucie moins d'agir. Plotin nous le dit dans une formule bien frappée.

« A ces êtres bienheureux il suffit de demeurer en eux-

1. *Platonisme et néoplatonisme*, dans *Études de philosophie antique*, Paris, P. U. F., 1955, p. 56-64.

mêmes et d'être ce qu'ils sont... Telle est leur félicité qui sans agir (ἐν τῷ μὴ ποιεῖν) ils font de grandes choses et qu'en demeurant en eux-mêmes (ἐν τῷ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν) ils accomplissent des œuvres non négligeables » (III, 2, 1, 41-45).

Bien entendu, une telle fécondité exclut toute nécessité d'indigence. Le Bien ne produit pas pour se compléter.

« ... Celui qui est principe de l'essence n'a pas fait l'essence pour lui-même, mais l'ayant faite il l'a laissée hors de lui, parce qu'il n'a nullement besoin de l'être qu'il a fait » (VI, 8, 19, 16-19. Cf. V, 5, 12, 47).

La nécessité de la procession est de pure surabondance, celle qu'on exprimera au Moyen Age par l'adage *Bonum diffusivum sui.*

« Étant parfait en ce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien, l'Un est pour ainsi dire en acte de sureffluence (ὑπερερρύη) et sa surabondance (τὸ ὑπερπλῆρες) produit un autre que lui » (V, 2, 1, 7-9. Cf. Proclos, *El. Th.*, 26, 27, 122).

Déjà Platon répétait, contre une des tendances de la religion grecque, que la divinité n'est pas jalouse, mais agit par générosité : « L'envie n'a pas de place dans le chœur des dieux » (*Phèdre*, 247 a. Cf. *Timée*, 29 e). Et la générosité est une manifestation de spontanéité et de liberté. C'est ce que Plotin, pressé d'objections, finira par dire, en prévenant qu'il parle par figures. Le Bien est pour ainsi dire « cause de soi » (VI, 8, 14, 42) et « pure liberté » (VI, 8, 20, 18).

Proclos soulignera ce point. Le Bien est générosité effective, car la perfection du bien n'est pas de le posséder, mais de le susciter (τὸ ἀγαθουργόν)[1].

Ce qui fait surgir une nouvelle objection. Si le Bien n'est tel qu'en se communiquant, il dépend de ses dérivés. Il ne serait pas principe s'il n'engendrait, il ne serait pas un s'il n'unifiait. Pour être Dieu, il lui faut poser un univers.

1. *El. Th.*, 122. Cf. *In Tim.*, I, 372, 31-373, 3.

Assurément. Mais les néoplatoniciens répondent par leur théologie négative. Ni le Bien, ni l'Un, ni même le caractère divin ne sont des attributs, mais les projections de l'Ineffable par excès dans le monde des significations dérivées. L'Ineffable ne gagne ni ne perd rien dans sa manifestation.

Toutefois un certain malaise subsiste chez ceux qui ont coutume d'employer le langage créationniste, qui est plus artisanal et psychologique que celui de la procession. Pourquoi les néoplatoniciens sont-ils si sévères à l'égard de ce langage, comme le sera un jour Spinoza? Pourquoi rapprochent-ils avec une telle complaisance la procession des émanations de nature (diffusion de lumière, chaleur, odeurs, courants, etc.) qui semblent inférieures aux productions libres? Pourquoi surtout préfèrent-ils certains schèmes géométriques et arithmétiques?

La raison de cette préférence est à la fois historique et doctrinale. La procession néoplatonicienne n'est pas une transposition de la création judéo-chrétienne. Ces deux thèses se sont formées parallèlement, chacune par ses moyens propres. Tandis que la pensée judéo-chrétienne s'efforçait de sublimer et de radicaliser le modèle artisanal, la tradition pythagoricienne et platonicienne développait de son côté une théorie de la procession illustrée par un modèle mathématique, la génération des nombres et des figures. Il semble que les néopythagoriciens aient conçu, un peu avant l'ère chrétienne, une génération intégrale des nombres, donc de toutes choses à partir d'une monade supérieure[1]. Nous en avons un témoignage tardif chez Diogène Laërce dans sa *Vie de Pythagore* (VIII, 1). Les néoplatoniciens ont adopté

1. Cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris, Gabalda, 1951, p. 18-53.

cette tradition en l'assouplissant, comme on le voit dans le traité plotinien *Des nombres* (VI, 6).

Ils ont préféré le schème mathématique à l'image artisanale d'abord parce que ce schème suggérait une intériorité plus stricte entre les dérivés et leur principe, comme entre le nombre et l'unité. Ensuite, il éliminait la distinction du possible et du réel, de la finalité, de l'efficience et de la causalité formelle. Il fournissait la loi de séries ordonnées. Enfin il figurait le déroulement d'une intuition qui, partant du plus simple, progresse du tout aux parties et du centre à la périphérie, alors que la démarche artisanale semble œuvrer par analyse et synthèse discursives.

C'est cet écoulement rythmé que les néoplatoniciens croyaient retrouver dans les émanations de la nature. Les processus naturels qui n'assemblent pas des éléments extrinsèques, mais déploient des germes contenant d'emblée l'organisme tout entier, leur paraissaient supérieurs aux réalisations techniques. Il ne faut donc pas voir dans cette préférence une volonté de ramener la liberté de l'esprit aux automatismes de la nature, mais au contraire un essai de se servir de la nature comme d'une image des meilleures démarches de l'esprit. Le début du traité III, 8, affirme que toute vie est une forme de pensée et que toute efficacité même minérale (car tout est vivant, même la terre, pour Plotin), est une contemplation obscure qui se cherche et s'épanche. En somme, l'esprit n'est référé à la nature que dans la mesure où la nature a d'abord été assimilée à l'esprit. Elle devient un miroir dans lequel nous entrevoyons une initiative supérieure aux combinaisons du discours et au calcul du libre arbitre.

Soyons maintenant pour un instant plus plotiniens que Plotin. Demandons-nous si, tout compte fait, dans sa propre perspective, la nécessité de la procession est plus qu'une métaphore. Il nous apparaît alors qu'il n'y a pas de nécessité sans normes, que l'Un n'en est pas une

et que les normes dérivent de la procession. La genèse de la nécessité ne peut être nécessaire. La procession serait-elle contingente? Pas davantage, puisque la contingence implique un jeu de possibles dont un seul est réalisé et qu'il s'agit ici précisément de susciter la possibilité. A strictement parler la procession n'est ni nécessaire ni contingente.

Cette conclusion ne doit pas nous surprendre. Nécessité et contingence sont des modalités du constitué et ne peuvent caractériser une dérivation aussi radicale. Le schéme mathématique a donc une valeur polémique et corrective contre l'anthropomorphisme technique. Mais lui-même doit être dépassé.

3. — *Fonction de la philosophie*

Si telle est la mystique plotinienne, fondamentale avant d'être finale et génératrice de toute la vie de l'esprit, quelle fonction assigne-t-elle à la raison et à la philosophie?

D'abord la philosophie est délestée de la tâche impossible de produire l'union mystique. Plotin ne dit jamais que la contemplation ni la dialectique ont ce pouvoir. Elles conduisent à l'affirmation de l'Un, mais de l'Un saisi à travers la multiplicité intelligible, comme dans la deuxième hypothèse du *Parménide.* Si de la pensée de l'unité nous passons à l'unité même, c'est que déjà celle-ci nous portait et se donnait la pensée à titre de médiation.

Ainsi tombent quelques faux problèmes, et la mystique plotinienne est délivrée des restrictions que la pensée lui imposerait si elle l'engendrait. On a parlé de « mystique philosophique », de « mystique naturelle », de « mystique mineure », parce qu'on y voyait une conquête de la raison et même de la raison spéculative. Mais on se donne une peine bien inutile pour forger ces notions hybrides, car on se place dans une perspective inverse

de celle de Plotin. Celui-ci n'est pas mystique parce que philosophe, mais philosophe parce que mystique. Il a philosophé parce qu'il cherchait un verbe pour dire l'unité ineffable qui l'investissait.

« ... Telle est la fin véritable de l'âme, être en contact avec cette lumière, la voir elle-même par elle-même, non par une autre lumière, mais par cette lumière même par laquelle elle voit. Car c'est cette lumière même par laquelle l'âme est illuminée qu'il lui faut voir. Le soleil non plus n'est pas vu dans une autre lumière. Comment y arriver? Retranche tout (ἄφελε πάντα) » (V, 3, 17, 33-38. Cf. V, 5, 7).

Notons ce « retranche tout » qui pourrait bien suggérer le rôle de la raison. Il ne conseille pas l'évasion hors du monde ni de toute pensée distincte. Plotin a enseigné et discuté jusqu'à la limite de ses forces. Faire le vide dans sa tête, à supposer que ce soit possible, c'est encore rester prisonnier de ses évidences. Retrancher tout, c'est plutôt entreprendre une critique radicale.

Ce même thème est évoqué par plusieurs autres figures cathartiques (décapage, silence, réveil, changement de regard et de paysage, etc.), mais particulièrement par l'image du dépouillement que Proclos reprendra dans son *Commentaire sur l'Alcibiade*, 179, 1-180, 3. L'initié qui monte de degré en degré vers le dieu doit abandonner un à un ses vêtements pour se présenter nu devant lui.

« ... Jusqu'à ce que, ayant abandonné dans cette ascension tout ce qui est étranger au dieu, il le voit seul par lui seul (αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ), isolé, simple et pur... » (I, 6, 7, 8-10).

Et voici une nouvelle précision :

« ... Le sage... saura qu'on ne voit le Principe que par le Principe (ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ)... L'âme n'entrera pas dans un autre, mais en elle-même ; et n'étant pas dans un autre, elle n'est pas dans le néant, mais en elle-même. Et du fait qu'elle est en elle seule et non dans l'être, elle est en lui (l'Un) » (VI, 9, 11, 31-41).

Être en l'Un et être en soi, c'est même chose. Mais être en l'Un, c'est beaucoup plus qu'un contact. Nous avons trois formules convergentes : voir la lumière par la lumière — le dieu seul par lui seul — le Principe par le Principe. Ce qui signifie une métamorphose non seulement de l'objet vu, mais aussi du regard, « une autre manière de voir » (VI, 9, 11, 21).

« ... Fermant les yeux, il faut échanger cette forme de vision contre une autre et éveiller celle-ci que tous possèdent, mais dont peu font usage » (I, 6, 8, 25-27).

Bien entendu, ce langage est métaphorique, puisqu'il n'y a dans « l'enstase » ni sujet, ni objet, ni vision. Mais il est difficile de trouver des expressions plus fortes. Et, comme l'a remarqué le P. Henry, la théologie chrétienne a souvent emprunté sur ce point la problématique néoplatonicienne.

Dès lors il ne faut pas lire trop vite la célèbre formule qui termine l'édition porphyrienne des *Ennéades*, « fuir seul vers le seul ». Ces mots ne recommandent pas une fuite au désert ou une vie érémitique que Plotin n'a pas pratiquée, sauf peut-être quand la maladie l'a contraint de se retirer à Minturno. Ils signifient une concentration des niveaux de notre être autour de leur centre originel.

Car il faut que tous les ordres de notre moi fonctionnent. Malgré une austérité qui semble plus caractérielle que doctrinale, Plotin ne condamne aucun niveau de réalité. D'abord parce qu'il croit que tous les degrés de la procession, même la nature qu'il défend contre certains gnostiques, ont quelque chose de divin et d'éternel, en tant que chacun est une manifestation irremplaçable de l'Un. Ensuite parce qu'il sait que nous ne pouvons nous fixer sans médiations dans le meilleur de nous-mêmes. Nous ne rejoignons pas l'Ineffable sans déployer le circuit expressif intégral. Notre âme est toutes choses, elle récapitule en elle-même tous les degrés de la procession (III, 4. 3, 21-27). Et ceux-ci ne sont pas en elle des étapes passagères, mais des étages permanents qui

contribuent à former sa structure, même quand ils sont inconscients.

Tous sont donc nécessaires. La pensée doit se donner des normes et des intuitions, la raison des notions et des discours, l'imagination des schèmes et des mythes. Les sens externes ont besoin de stimulants. Et c'est là un point que le pessimisme plotinien concernant la matière n'a pas suffisamment reconnu. D'où la réaction de l'école à partir de Jamblique et l'intégration du symbolisme théurgique à la doctrine néoplatonicienne.

Mais chaque fonction peut confisquer à son profit l'énergie du moi et refouler les autres ordres dans le sommeil et l'inconscience.

« Chacun de nous est l'homme selon lequel il agit » (VI, 7, 6, 17).

Il faut donc qu'il y ait un organe de jugement et de régulation qui redresse les expressions et les empêche de devenir écrans. Tout comme les séductions du sensible peuvent masquer l'intelligible au lieu de le révéler, la clarté de l'intelligible peut détourner de ce que l'Un offre de nocturne (cf. V, 5, 6, 15-21). Il faut évidemment que cette fonction qui juge les autres se juge et se critique elle-même, sinon nous serions renvoyés à l'infini. Tel est le λόγος, fonction mobile qui enveloppe à la fois la pensée intuitive et le discours dianoétique. Son exercice intégral est la philosophie.

Dans ces conditions, la fonction de la philosophie ne sera pas avant tout de nous donner une vision du monde ni de construire un système savamment articulé. Cela, c'est la pensée spontanée ou la vie qui l'accomplit, puisque notre centre engendre spontanément sa sphère intelligible par un acte qui est la formation de l'esprit par lui-même. La philosophie s'efforcera plutôt de dégager, par dessous les déformations discursives et passionnelles, la genèse de la pensée dans sa pureté originelle.

D'ailleurs, comme le remarquait Bréhier, tandis que Platon découvre les idées à l'état isolé, puis les articule

comme des relations et les suspend à un Inconditionné, Plotin, partant de l'état final du platonisme, se donne d'emblée l'intelligible comme un acte total qui développe à l'intérieur de lui-même ses différences ou ses fonctions. C'est ainsi que les catégories du *Sophiste* (mouvement, repos, être, même et autre) apparaissent comme les conditions de la pensée. Il faut, en effet, que l'esprit procède en demeurant en lui-même, qu'il s'identifie à son objet et s'en distingue, qu'il le diversifie et le ramène à l'unité d'un système de relations (V, 1, 4). Plotin n'est pas avant tout un dialecticien ni un architecte, quelle que soit sa puissance d'invention, qu'il ne maîtrise pas toujours parfaitement. Il préfère analyser des actes et des totalités.

Puisque l'opération principale de la raison est de se juger soi-même, elle approfondira l'écart entre l'ordre noétique comme tel et l'Inconditionné. Elle fera ressortir la relativité de toute intelligibilité. Chez Plotin, il ne peut y avoir de vérité absolue, car l'absolu n'est pas vérité, mais ce par quoi il y a vérité. Plus précisément, s'il y a un entendement divin qui est le νοῦς total, ce n'est qu'un absolu ordinal et subordonné, puisque l'ordre de l'esprit n'est pas l'absolu pur et simple. A l'inverse de la démarche spinoziste, la liberté, dans les *Ennéades* n'est pas fondée sur la vérité de l'essence, mais la vérité dérive de la liberté créatrice que l'Un infuse aux esprits.

« Nous étant élevé vers lui (l'Un), devenus lui seul et ayant retranché tout le reste, que dirons-nous de cet état sinon que nous sommes plus que libres et plus qu'indépendants ? » (VI, 8, 15, 21-23).

Il n'est pas étonnant, dans un tel contexte, que la philosophie soit présentée comme une κάθαρσις. La purification est la forme religieuse de la critique. Sa fonction est de nous délivrer des formes mentales dans lesquelles nous risquons toujours de nous emprisonner et de rendre possible une conversion intégrale. Son meilleur exercice est cette dialectique du *Parménide* selon laquelle l'anti-

nomie du Principe devient celle de l'âme, qui découvre dans l'ἐξαίφνης son point neutre originel.

En un mot, l'antériorité de la mystique chez Plotin fonde le primat de la liberté, celle qui soutient l'évidence et qu'Alain nommait « le doute qui est au-dessus de l'entendement. »

CHAPITRE II

Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclos

Prodiges et merveilleux n'entrent pas dans la mystique de Plotin. Il semble moins aisé d'en dire autant de celle de Proclos. Mais puisque lui-même a fait la théorie de son merveilleux, le meilleur procédé est de l'interroger lui-même. Il faudra d'abord rappeler les principaux faits que mentionne Marinos, puis montrer sur quelques textes comment Proclos rend compte de certains prodiges, particulièrement des visions et auditions divines, enfin tenter de rattacher ces explications à la théorie qu'il formule sur l'imagination comme activité de schématisation *a priori*.

1. — *Les faits*

Quand on passe de la *Vie de Plotin* par Porphyre à la *Vie de Proclos* par Marinos, on ressent un net contraste. Certes il y a du merveilleux dans la *Vie de Plotin*, mais il reste assez discret. Porphyre en aurait sans doute introduit davantage s'il avait donné libre cours à ses goûts personnels et à ceux de son temps. Mais il ne le pouvait sans se sentir coupable envers son maître. Manifestement Plotin appréciait peu les prodiges de toutes sortes et les pratiques destinées à les provoquer. Ou bien il refusait tout net de s'y associer. Comme dans la fameuse réponse à Amélios qui scandalise ses auditeurs (*Vie de Plotin*, 10). Ou bien il s'y prêtait en prenant ses distances. C'est, semble-t-il, cette dernière attitude que Plotin a adoptée lors de l'évocation de son démon ou de son dieu dans l'Iseion de Rome. Porphyre se réfère

partage » (*Enn.*, III, 4). Mais précisément dans ce traité tel que nous l'avons, Plotin s'attache à montrer que cette thèse ne fonde aucun prodige. De même, dans le traité *Du destin* (III, 1) et dans celui *De l'influence des astres* (II, 3), il soutient que les prédictions astrologiques et les envoûtements de la sorcellerie reposent non sur des volontés divines, mais sur l'interdépendance étroite des éléments de l'univers. Sur ce point comme sur son admiration d'Aristote, Porphyre donne l'impression de demeurer un peu en arrière des positions de son maître. S'il apparaît plutôt « rationaliste » à son disciple Jamblique, qui lui fait la leçon dans le *De mysteriis*, c'est qu'il est dépassé par l'impulsion que donne à l'école ce théologien de la théurgie. Porphyre demeure partagé entre sa dévotion et sa fidélité plotinienne.

Marinos n'a pas les mêmes raisons de se défier du merveilleux. Non seulement, nous dit-il, Proclos ne dédaignait ni les invocations ni les évocations, mais il s'y complaisait visiblement. Il narrait à ses familiers avec émotion et même avec larmes (*Vie de Proclos*, 32) les faveurs particulières qu'il avait reçues des dieux. Il les sollicitait. Alors qu'il ressentait les premières douleurs de la goutte et qu'il avait mis une petite compresse sur son pied douloureux, un moineau déroba soudain le pansement. C'était là, assure Marinos, un symbole et une promesse divine de guérison. Mais Proclos ne se tint pas pour rassuré et demanda aux dieux un signe plus clair. Il vit bientôt en songe un messager d'Épidaure qui se penchait sur ses genoux. Il eut alors pleine confiance en sa guérison et il guérit définitivement (*Ibid.*, 31).

Proclos était un pratiquant rigoureux et éclectique. Il honorait, avec les dieux helléniques, les dieux orientaux dont il pouvait connaître les cultes. Il voulait être « le hiérophante du monde entier » (*Ibid.*, 19). Il accumulait donc jusqu'à un âge avancé les interdits, les exercices ascétiques, les exorcismes et purifications de

cultes multiples. Il en célébrait exactement les fêtes et composait des hymnes en l'honneur des dieux. La récitation de ces hymnes apaisait ses souffrances quand il était malade (*Ibid.*, 20).

Proclos avait reçu communication de secrets théurgiques chaldéens par Asclépigéneia, fille de son maître Plutarque d'Athènes, mort en 432 (*Ibid.*, 28). Celle-ci les tenait du « grand Nestorios » qui lui-même devait être un disciple de Jamblique. D'après Étienne Évrard, dans son étude *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien*[1], il y aurait deux Nestorios, et ce « grand Nestorios » ne serait pas le père de Plutarque. Celui-ci aurait gardé une certaine réserve vis-à-vis de la théurgie. Il y aurait ainsi deux grands courants dans l'école d'Athènes : celui de Plotin, Porphyre et Plutarque, peu ritualistes — celui de Jamblique, Nestorios, Syrianos et Proclos, plus hiératiques.

Une arrière petite-fille de Plutarque, nommée elle aussi Asclépigéneia, fut guérie par la prière de Proclos, ainsi initié. Elle était gravement malade et abandonnée des médecins. Sa mère Archiadas s'adressa au philosophe comme à son dernier recours. Celui-ci se mit en prière « selon le mode antique » dans le temple d'Asclépios et, tandis qu'il priait, la jeune fille fut subitement guérie. Proclos n'avait pas eu grand chemin à faire, puisqu'il habitait tout près de l'Asclépeion et du théâtre de Dionysos, au sud-est de l'Acropole, une maison qu'il tenait de Plutarque et de Syrianos (*Ibid.*, 29).

Proclos fut favorisé de nombreuses apparitions divines, soit en songe, soit dans l'état de veille. Le songe est, chez les Anciens, le moment privilégié des communications divines. Il vit au moins deux fois Athéna. Une première fois dans sa jeunesse la déesse lui révéla sa vocation philosophique, au cours d'un voyage à Byzance. A la suite de quoi il décida d'abandonner les études juri-

1. *L'Antiquité classique*, Bruxelles, XXIX, 1960, 1, p. 108-133, et 2, p. 391-406.

diques (qui le préparaient à prendre la succession de son père) et de se consacrer à la philosophie (*Ibid.*, 9). Une deuxième fois, beaucoup plus tard, au moment où la statue d'Athéna fut retirée du Parthénon « par ceux qui violent même les choses inviolables » (ὑπὸ καὶ τὰ ἀκίνητα κινούντων)[1], la déesse lui apparut en songe et lui déclara qu'elle avait choisi d'habiter désormais chez lui, ce qui lui confiait la charge de défendre la sagesse et la tradition hellénique contre les novateurs.

Alors qu'il était souffrant, Proclos encore enfant fut guéri par l'apparition du jeune Télesphore qui, après s'être nommé, lui toucha la tête (*Ibid.*, 7). Dans sa dernière maladie il fut soulagé par Asclépios, qui se manifesta à lui dans un demi-sommeil sous la forme d'un dragon rampant autour de sa tête. Il aurait alors retrouvé la santé, ajoute Marinos, s'il n'avait désiré la mort et refusé à son corps les soins nécessaires (*Ibid.*, 30). Trait analogue à celui que Porphyre rapporte de Plotin (*Vie de Plotin*, 2), qui dans la dernière période de sa vie négligeait de se soigner. Le sage meurt parce qu'il le veut.

Proclos entendit un jour le dieu des Adrottiens (probablement Asclépios) prononcer cet oracle : « Proclos est la gloire de la cité » (*Ibid.*, 32). Adrotta est décrite par Étienne de Byzance comme une cité de Lydie, proche de la mer et située sur une hauteur escarpée[2]. Proclos y aurait ranimé un culte ancien et oublié, peut-être pendant l'année où il fut contraint de quitter Athènes devant les oppositions qu'il rencontrait (*Ibid.*, 15). Enfin notre philosophe réussit à provoquer une pluie qui mit fin à une longue sécheresse et à écarter des tremblements de terre (*Ibid.*, 28).

1. *Vie de Proclos*, 30, traduction Festugière. Allusion à la transformation du Parthénon en église chrétienne dédiée à la sainte Vierge, honorée comme « siège de la sagesse ».

2. Renseignements aimablement communiqués par le P. Saffrey.

2. — *Interprétation de Proclos*

Devant ce foisonnement de merveilleux, quelques explications très simples viennent à l'esprit. Parcourons d'abord les interprétations insuffisantes.

On peut dire avec raison : c'est le goût et la mentalité de l'époque. On y vivait dans un monde saturé de dieux et de démons, avec qui on entretenait un contact quotidien. D'où le succès de la théurgie et de la magie. Mais, comme Plotin, Proclos avait une personnalité assez forte pour réagir contre son milieu.

On peut ajouter encore avec raison : c'est un genre littéraire. La vénération qu'on portait à un personnage exigeait qu'on lui prêtât des prodiges. C'est ce que nous constatons, par exemple, dans les *Vies* de Pythagore et de Platon, et même dans celle d'Isidore par Damascios, qui n'était pas spécialement crédule. Il y a des prodiges stéréotypés, comme l'auréole lumineuse que Rufin aperçoit autour de la tête du professeur Proclos (*Ibid.*, 23) et qui rappelle celle que Porphyre attribuait à Plotin (*Vie de Plotin*, 13).

La *Vie de Proclos* par Marinos est un panégyrique, un éloge du sage néoplatonicien exemplaire. Les faits sont contraints d'entrer coûte que coûte dans un cadre systématique qui est la hiérarchie des vertus néoplatoniciennes : naturelles, morales, politiques, cathartiques, contemplatives, enfin théurgiques ou hiératiques. L'histoire est chargée d'illustrer chaque degré. De plus, tout événement est sujet à une lecture symbolique. Ainsi la première gorgée d'eau qu'avale le jeune Proclos à son arrivée en Attique est tirée d'une fontaine consacrée à Socrate. Et l'étudiant se présente à la porte de la citadelle athénienne juste au moment où le gardien se disposait à vérouiller l'entrée : « En vérité, dit ce dernier, si tu n'étais venu, je fermais » (*Ibid.*, 10). Ce qui signifie que sans cette venue de Proclos l'école platonicienne d'Athènes

eût été bientôt fermée, et scellée la véritable pensée de Platon.

Un exemple des libertés que prend Marinos vis-à-vis des faits ressort de la difficulté que nous éprouvons à savoir combien d'années Proclos a vécu. Est-ce soixante-dix, soixante-treize ou soixante-quinze ans? D'après la date de la mort de Proclos que donne Marinos (*Ibid.*, 36) et qui est le 17 avril 485, et d'après l'horoscope qu'il fournit (*Ibid.*, 35) et qui fait naître le Lycien le 8 février 412, Proclos aurait vécu soixante-treize ans[1]. Mais Marinos nous déclare à deux reprises (*Ibid.*, 3 et 26) qu'il a vécu soixante-quinze ans. Le plus étrange est qu'il fait intervenir en faveur de cette assertion une apparition en songe de Plutarque à Proclos pour lui prédire qu'il vivrait autant d'années qu'il avait composé de tétrades sur les *Oracles chaldaïques*. Or Proclos en compta soixante-dix.

« Que le songe fût divin, écrit Marinos, c'est ce que montre l'issue finale. Car il vécut 75 ans, comme nous l'avons dit, mais pendant les 5 dernières années il n'avait plus la même vigueur » (*Ibid.*, 26).

Ce raisonnement est admirable, mais il autoriserait tout aussi bien à retrancher les mois de nourrice. Nous voyons par là que le biographe s'intéresse davantage à la valeur figurative des événements qu'à leur exactitude matérielle.

Ajoutons à cela que Marinos n'était sans doute pas un génie. Dans sa *Vie d'Isidore* (275) résumée par Photios, Damascios nous dit qu'il avait un « naturel atone » et qu'il ne comprenait pas l'interprétation que Proclos donnait du *Parménide*. C'était l'épreuve décisive du bon néoplatonicien. Nous retrouvons cette information dans la notice de la Souda sur Marinos.

On peut donc conclure sans témérité que Marinos est

1. Cf. Étienne Évrard, *La date de la naissance de Proclos le néoplatonicien*, dans *L'Antiquité classique*, Bruxelles, XXIX, 1960, 1, p. 137-141.

responsable pour une part du merveilleux qui abonde dans sa *Vie de Proclos*. Mais cela ne résout pas notre problème. Le biographe n'a pu tout inventer. Ce que nous savons de l'évolution de l'école néoplatonicienne depuis Jamblique nous porte à croire que Marinos n'a fait qu'amplifier. Proclos défend délibérément la théurgie, il l'intègre à son système et la théurgie est liée à un certain merveilleux. Il est donc largement complice.

L'influence du milieu, le genre littéraire du panégyrique, la ferveur de Marinos ne sont pas des explications suffisantes. Dès lors la question qui se pose est celle de l'unité de la personnalité de Proclos. Car s'il se plaît au merveilleux, il est également critique et systématique. Le P. Festugière l'appelle « le Spinoza de l'Antiquité ». Ce qui n'est pas faux si on rapproche les *Éléments de théologie* de l'*Éthique*. Mais on ne conçoit pas Spinoza cultivant les apparitions divines. Quand son correspondant Hugo Boxel l'interroge sur le sexe des fantômes, il s'attire une réponse pleine d'ironie (lettre 54).

Y a-t-il donc deux Proclos, le penseur et le dévôt? Le P. Festugière s'est posé la question dans deux études : *Proclos et la religion traditionnelle* et *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclos*[1]. Le P. Festugière dit à peu près ceci. La dévotion de Proclos est très sincère. Elle répond au besoin de relayer l'austérité de la théologie négative par une piété imagée et affective, portée par une expérience collective et traditionnelle. Et d'ailleurs Proclos s'efforce d'intégrer la mythologie par sa doctrine des ἑνάδες, ces puissances de l'Un, aussi ineffables que lui, mais qui engendrent chacune une série déterminée.

Nous aurons à nous demander si l'antithèse que nous croyons apercevoir ici chez Proclos tient suffisamment compte du genre d'intelligibilité qu'il poursuit. Notre raison occidentale s'est accoutumée à opposer le λόγος

1. Publiées dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971.

et le μύθος, alors que chez le néoplatonicien ils s'appuient et se fortifient l'un l'autre. Le P. Festugière nous suggère le point où ils s'articulent quand il précise que la jonction entre l'émission divine et la conscience du fidèle s'accomplit dans le véhicule (ὄχημα) ou l'enveloppe primordiale de l'âme qui soustend perpétuellement nos corps empiriques. Ce véhicule est identique à l'imagination.

Dans son commentaire sur la *République*[1], Proclos trace les conditions des apparitions divines.

« Car bien que les dieux eux-mêmes soient incorporels, comme les spectateurs ont des corps, les visions qui, issues des dieux, se présentent au regard de ceux qui en sont dignes ont tout à la fois quelque chose venu de ceux qui les présentent et quelque chose de congénère (συγγενές) aux spectateurs. C'est pourquoi et elles sont vues et elles ne sont pas vues de tous : en effet, pour ceux mêmes qui les voient, elles sont vues par les enveloppements lumineux de l'âme (τοῖς αὐγοειδέσι τῶν ψυχῶν περιβλήμασιν), il est sûr en tout cas qu'elles sont souvent vues alors que les yeux sont fermés. En tant donc qu'elles sont étendues et apparaissent dans une portion de l'air également étendue, elles naissent congénères aux spectateurs. Mais, en tant qu'elles projettent une lumière divine, qu'elles sont douées d'efficacité et que par la représentation visible des symboles des dieux elles reproduisent l'image de leurs puissances, elles dépendent des dieux mêmes qui les présentent. C'est pourquoi les symboles ineffables des dieux reçoivent une forme, projetant tantôt telle figure, tantôt telle autre. »

En somme, les dieux sont incorporels et donc invisibles. Pourtant ils peuvent susciter en nous qui sommes corporels des symboles de leur puissance, qui les rendent pour nous corporels et visibles. Ces figures divines se manifestent dans les enveloppes lumineuses des âmes, quand celles-ci ont été purifiées par les pratiques ascétiques et théurgiques. Ces enveloppes ne sont ni purement spirituelles (elles ne pourraient recevoir aucune figure), ni purement matérielles (elles ne pourraient percevoir que des corps empiriques agissant au dehors). Ce sont des médiations entre l'âme et le corps terrestre, destinées à insérer l'âme dans le cosmos et à lui permettre d'y remplir une fonction[1]. Ni purement actives comme l'esprit dont toutes les pensées jaillissent du dedans, ni purement passives comme les sens externes qui reçoivent toutes leurs impressions du dehors, ces enveloppes ou véhicules permettent aux âmes de *se donner à elles-mêmes ce qu'elles reçoivent des dieux*, en suscitant en elles-mêmes des figures qui les affectent selon leurs dispositions et grâce auxquelles elles « visualisent » en quelque sorte des puissances ineffables. L'efficacité (τὸ δραστήριον) vient de la cause divine, la figuration (τὸ ἐσχηματισμένον) de l'être récepteur[2].

1. I, 39, 5-17, traduction Festugière.

Cette mise en figures est l'œuvre de l'imagination (φαντασία) qui est l'activité propre du premier véhicule[3]. L'imagination selon Proclos n'est pas une fonction chargée de condenser et de reproduire les apports des sens externes, mais une activité qui prolonge et transpose en figures le déroulement *a priori* de la pensée. Proclos distingue la sensibilité qui procède au dehors (ἔξω προϊοῦσα), qui est passive et se divise dans les organes des sens, et la sensibilité qui demeure au dedans (ἔνδον μένουσα) et qui rassemble en elle-même les figures et les schèmes. Cette dernière, une, impassible et automotrice, est l'imagination, génératrice des sens externes par l'intermédiaire du sens commun. C'est elle qui prête des corps aux dieux.

Lisons maintenant les quelques lignes où Proclos récapitule sa position en formules lapidaires.

1. *In Tim.*, III, 298, 5-299, 4.
2. *In Crat.*, 31, 16-17.
3. *In Tim.*, III, 286, 18-287, 10.

« Tout dieu est sans figure, même s'il est vu avec une figure. Car la figure n'est pas en lui, mais elle part de lui, parce que le voyant est incapable de voir sans figure celui qui est sans figure (ἀμόρφωτον), mais l'aperçoit à travers une figure (μορφωτικῶς) selon sa nature de voyant »[1].

Ainsi Proclos peut soutenir qu'une apparition divine n'est pas celle d'un objet extérieur et qu'elle n'est pourtant ni une illusion ni une hallucination, puisqu'il y a au point de départ une illumination ou une motion divine à la racine de l'âme. Cette présence compense le caractère d'absence de l'image. Mais c'est en nous qu'elle prend corps et devient vision. Un peu plus loin[2], Proclos écrit :

« Car tandis que le dieu participé demeure le même, l'esprit y participe d'une façon, l'âme pensante d'une autre, l'imagination d'une autre et le sens d'une autre encore. L'un de façon indivisible (ἀμερίστως) l'autre de façon diffuse (ἀνειλιγμένως), l'autre de façon figurative (μορφωτικῶς), l'autre enfin de façon passive (παθητικῶς). Et ainsi le participé demeure dans l'unité de sa forme quant à son être, mais il acquiert une multiplicité de formes quant à sa participation. »

Le commentaire sur le *Timée*, I, 352, 16-19, affirme pareillement que d'un même objet chaque niveau de connaissance se donne le mode de manifestation qui lui est propre.

« C'est en effet un objet identique qu'un dieu connaît sous un mode unifié (ἡνωμένως), un esprit sous un mode total (ὁλικῶς), la raison sous un mode universel (καθολικῶς), l'imagination sous un mode figuratif (μορφωτικῶς), le sens sous un mode passif (παθητικῶς). Et ce n'est pas parce que le connu est un qu'une est la connaissance. »

Récapitulons les modes de connaissance :

les dieux :	ἡνωμένως
les esprits :	ἀμερίστως, ὁλικῶς
la raison :	ἀνειλιγμένως, καθολικῶς
l'imagination :	μορφωτικῶς
le sens :	παθητικῶς

1. *In Remp.*, I, 40, 1-4.
2. *Ibid.*, 111, 19-25.

On remarque aisément que la hiérarchie des ordres dans l'univers correspond à celle des fonctions psychiques : unité, intuition, discours, imagination, sens.

Le processus qui rend compte des visions peut être aisément transposé dans le domaine auditif et expliquer comment les théurges entendent les paroles divines.

« ... Autre est la façon dont les anges entendent les dieux, autre celle dont les entendent les démons, autre celle dont les entendent les âmes humaines. Les uns entendent les dieux noétiques (νοερῶν) de façon noétique (νοερῶς), les autres de façon discursive (λογικῶς), les autres enfin de façon sensible (αἰσθητικῶς), chacun accueillant la connaissance des dieux et l'opération qui procède des dieux jusqu'à soi selon les mesures de sa propre réceptivité »[1].

Là encore, c'est dans leur véhicule primordial, dans sa sensibilité générale et indivise, que les âmes sont capables d'entendre ce qui n'est pas audible aux oreilles des mortels et de voir ce qui est invisible à leurs regards[2].

Du moment, comme Proclos l'affirme avec intrépidité, « que les organes des sens apportent moins la connaissance que l'ignorance »[3], les âmes recevront de leur sensibilité préempirique le pouvoir de s'entendre entre elles et d'entendre les démons et les dieux. Dans son commentaire sur l'*Alcibiade*, 80, 11-18, Proclos s'efforce de montrer comment Socrate entendait les monitions de son démon.

« Il est évident que, bien que cette action du démon soit toujours la même, la raison jouit de son bienfait

1. *Ibid.*, II, 243, 17-22.
2. *Ibid.*, 154, 26-155, 2 ; 167, 20-23.
3. *Ibid.*, 164, 16-17.

d'une façon, l'imagination d'une autre, le sens d'une autre encore. Chacune de nos puissances reçoit selon son mode propre (ἰδίως) l'impression et la motion du démon. Ce n'est donc pas par une impression subie du dehors que la voix frappait Socrate, c'est du dedans que l'inspiration, *ayant traversé l'âme entière* et ayant achevé sa course aux organes des sens, *finissait par devenir voix* (φωνὴ τελευτῶσα ἐγίνετο), connue par sens intime (συναισθήσει) plutôt que par sensation (αἰσθήσει). Telles sont les illuminations des bons démons et des dieux. »

Ici apparaît nettement le *processus centrifuge* qui aboutit à l'audition du démon et qui inverse le processus centripète de l'abstraction. Au point de départ une inspiration (ἐπίπνοια) qui touche le centre ou l'un de l'âme, le μὴ νοῦς plus profond que le νοῦς[1], et qui à partir de là se répand dans l'âme entière en commençant par les plus hautes puissances. Et chaque puissance réagit selon son mode, chaque niveau psychique émet le symbole qui lui convient. Finalement le sens intime s'emplit d'une sorte de voix intérieure.

Une communication divine, semble dire Proclos, ne peut devenir consciente sans traverser l'âme entière du dedans au dehors et sans s'exprimer à tous ses niveaux jusqu'en ses fonctions sensitives. Et puisque pour celles-ci « le senti » est le critère de la réalité, la présence divine doit devenir vision ou audition. Elle acquiert dans l'âme ce qu'elle ne peut posséder en elle-même. Elle y déploie une procession interne qui suit le chemin de l'autoconstitution psychique, du simple au complexe, en passant par tous les degrés intermédiaires.

3. — *La fonction de l'imagination*

Le principal intermédiaire entre l'inspiration divine et sa manifestation sensible est l'imagination. Il faut à

1. Cf. *In Parm.*, VI, 1047, 16-18.

Proclos une activité symbolisante qui exprime l'Ineffable en figures[1].

On sait que dans l'univers de Proclos l'âme est le lien ou la médiation par excellence. Le néoplatonicien s'appuie sur la formule du *Timée*, 35 a (l'âme est le milieu de la substance indivisible et de la divisée), que Damascios rapprochera de la troisième hypothèse du *Parménide* (l'âme joint en elle-même les opposés et les repousse à la fois)[2]. Or si l'âme est la médiation de l'univers, l'imagination est avec la raison dianoétique la médiation de l'âme.

Proclos développe sa théorie de l'imagination surtout quand il étudie la connaissance mathématique dans son commentaire sur les *Éléments d'Euclide*.

« Quant à l'imagination qui occupe le milieu et le centre des connaissances, elle s'éveille d'elle-même et projette son objet, mais parce qu'elle n'est pas hors du corps, elle conduit ses objets de l'indivision de la vie à la division, l'extension et la figure (σχῆμα). Et pour cette raison tout ce qu'elle pense est empreinte (τύπος) et figure (μορφή) d'un objet pensé, elle pense le cercle sous le mode extensif (διαστατῶς), en le purifiant de la matière externe (τῆς ἐκτὸς ὕλης), mais en retenant la matière intelligible (νοητὴν ὕλην) qui est en elle... »[3].

Toute médiation selon Proclos rassemble et refuse à la fois les extrêmes qu'elle relie[4]. Ainsi en est-il de l'imagination. Elle n'est ni la pensée indivise ni la division des impressions, mais le *passage* de l'une à l'autre, l'exigence qui porte la fonction dianoétique, essentiellement projective, à prendre conscience d'elle-même à travers le circuit des symboles[5].

1. On trouvera des vues convergentes dans le livre très suggestif de Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 2e éd., 1976.
2. *Dubitationes*, II, p. 248, 25-249, 1.
3. *In Euclid.*, 52, 20-53, 1.
4. *In Tim.*, III, 215, 21-23.
5. *In Euclid.*, 94, 25-95, 2.

« Car l'imagination est un intellect patient (νοῦς τις παθητικός) qui veut agir au-dedans, mais qui n'a qu'une faible puissance à cause de sa chute dans la troisième dimension (εἰς τὸ στερεόν) »[1].

L'imagination a donc les mêmes caractères que le premier véhicule, qui n'est ni immatériel ni matériel, mais le passage de l'intensité psychique à l'extension somatique, sans coïncider ni avec l'une ni avec l'autre[2]. La fonction schématisante révèle le sens de ce corps préempirique.

Proclos conçoit le plus souvent ce passage comme une procession *a priori* de la pensée à la figure. De ce point de vue il semble plus idéaliste que Plotin[3]. La tâche principale de l'imagination chez Proclos ne consiste pas à recueillir les données des sens externes pour les condenser, les styliser et les reproduire. Elle les prévient pour les remplir de pensée. Elle n'est pas essentiellement reproductrice, mais projective. Quand Proclos l'appelle « intellect patient », il veut dire que l'activité dianoétique inscrit une image d'elle-même dans l'espace intérieur que lui offre l'imagination[4]. C'est ce que suggèrent également les formules « pensée figurative » (νόησις μορφωτική)[5], « esprit figuratif » (νοῦς μορφωτικός)[6]. Et quand le Lycien l'appelle « sens commun », il ne veut pas dire qu'elle unifie les données des sens externes, mais qu'elle est le principe indivis de leur division[7].

Il s'ensuit que notre connaissance de l'étendue géométrique n'est pas obtenue par abstraction à partir de nos impressions externes et que nous ne tirons pas les nombres de l'étendue par une nouvelle abstraction. La marche

1. *In Remp.*, I, 52, 6-8.
2. *Ibid.*, II, 163, 5. *In Tim.*, III, 287, 9.
3. Cf. l'étude d'E. Moutsopoulos, Τὸ πρόβλημα τοῦ φανταστικοῦ παρὰ Πλωτίνῳ, Athènes, 1969, p. 152.
4. *In Euclid.*, 52, 3 et s. ; 54, 27-55, 23 ; 141, 2-142, 7.
5. *In Remp.*, I, 235, 19.
6. *In Crat.*, 76, 26.
7. *In Tim.*, III, 286, 20-29.

est inverse de celle d'Aristote. Les figures, moins rationnelles que les nombres, sont les dérivés des nombres[1]. Et les qualités physiques sont les images des raisons mathématiques[2].

Celles-ci procèdent donc du dedans. D'après le commentaire sur les *Éléments d'Euclide*, 141, 2-142, 7, l'âme dianoétique les projette (προβάλλει) dans « la matière imaginative » (φανταστὴν ὕλην)[3], afin de contempler sa substance dans un miroir où elle se déploie. Car tout miroir est formateur de distance[4]. Il fournit tout le recul nécessaire à une connaissance de soi qui n'est point narcissique, puisqu'il ne s'agit pas de l'individu empirique et que la conversion vers soi-même est indivisiblement une conversion vers le divin.

L'imagination contient une matière qui, à la différence de celle des choses, procure une étendue sans extraposition, une division sans séparation, un mouvement apparenté à une genèse idéale[5]. Proclos distingue trois figures circulaires : le cercle dianoétique (qui n'est pas circulaire, puisqu'il est l'idée du cercle), le cercle de l'imagination (le seul qui soit parfaitement circulaire) et le cercle de la nature (qui n'est qu'une approximation)[6]. Et il donne à chacun de ces cercles un espace et un mouvement différents.

Il n'est paradoxal qu'en apparence que cette fécondité imaginative engendre à la fois les raisons mathématiques et les *mythes*. Car ces deux registres se mêlent étroitement chez les pythagoriciens, pour qui les nombres recèlent des mystères et des puissances divines. On en a un exemple dans les *Theologoumena arithmeticae*. Mathématiques et mythes sont des systèmes de symboles, dé-

1. *In Euclid.*, 61, 7-8.
2. *In Tim.*, II, 39, 18.
3. *In Euclid.*, 55, 5.
4. *In Parm.*, IV, 840, 24-25.
5. *In Euclid.*, 186, 9-187, 3.
6. *Ibid.*, 53, 18-25.

pouillés et rigoureux d'un côté, pléthoriques et incantatoires de l'autre. Ils représentent les deux pôles de la pensée humaine, et celle-ci vit de leur rapport. Le mythe réalise à sa façon l'indivisible dans le divisé, il donne un corps à l'ineffable.

Il relève de l'activité poétique spontanée. Or chez les platoniciens la création poétique a une naissance antérieure à la raison et une vertu supérieure à la pensée. Elle jaillit d'une sorte de possession divine[1], qui à travers l'imagination des poètes, se communique aux rhapsodes et à leurs auditeurs.

« Car l'activité poétique se trouve sous un mode unitaire et caché chez le dieu qui imprime la première motion, puis sous un mode second et développé chez les poètes mûs par cette monade, en dernier lieu et sous un mode instrumental chez les rhapsodes qui sont ramenés vers l'unité causale par la médiation des poètes »[2].

Ainsi se diffuse la plus haute forme de vie poétique, correspondant à la plus profonde vie de l'âme, celle où elle jouit de l'emprise de l'Ineffable[3]. Mais elle exige qu'on fasse du mythe un usage « mystique » ou « initiatique » (τελεστικόν), au lieu d'un simple emploi « pédagogique ». Ce dernier n'est qu'une propédeutique qui éveille l'esprit des jeunes, alors que le premier procure « le contact avec le divin »[4].

« De même que l'harmonie est de deux sortes, l'une appropriée aux disciplines éducatives, l'autre étrangère à ces disciplines, de même aussi la mythologie comporte deux branches, l'une visant à la droite formation des jeunes, l'autre à l'évocation hiératique et symbolique du divin. La première méthode, qui use d'images, convient aux amis sincères de la sagesse ; la seconde, qui est une indication sur l'essence divine au moyen de formules

1. Proclos se réfère surtout à l'*Ion* et au *Phèdre*.
2. *In Remp.*, I, 184, 2-6.
3. *Ibid.*, 177, 15-23 ; 178, 10-179, 3.
4. *Ibid.*, 80, 11-12 ; 81, 12-19.

secrètes, convient aux chefs de l'initiation la plus mystique, par laquelle Platon lui-même juge bon de renforcer souvent la crédibilité et l'évidence de son propre enseignement »[1].

Dans ce second cas, le mythe possède une efficacité supérieure à celle des mathématiques. Sans doute il est plus lourd que les nombres et sa descente dans le sensible est plus profonde. Les dieux de la mythologie sont animés par des passions que ne connaissent pas les raisons mathématiques. Mais Proclos estime que ce caractère même assure au mythe un pouvoir sur l'homme tout entier que n'obtiennent pas les mathématiques. Car le mythe s'étend d'un extrême à l'autre, du divin à la matière, de l'ineffable par excès à l'ineffable par défaut, du « sanctuaire » à « l'abîme ». Et ces opposés, loin de s'exclure, se renforcent mutuellement.

Dès lors, plus la figure sera irrationnelle, insolite et même violente, plus sûrement elle éveillera l'inspiration divine dans une âme convenablement préparée. Telle est la loi qui sert à Proclos pour justifier ces mythes d'Homère (les guerres et les amours des dieux, leurs mensonges, leurs larmes, leur rire, leur sommeil et leur veille) que Platon jugeait incongrus.

« La doctrine symbolique indique la nature des choses même par les opposés les plus extrêmes »[2].

Ce mode d'expression est celui de la procession universelle, dans laquelle la meilleure image implique une inversion.

« Les premiers auteurs de mythes ayant compris que la nature, qui élabore des images des idées immatérielles et intelligibles et qui emplit ce monde visible de leurs imitations variées, figure les indivisibles par du divisé, les êtres éternels par des processus temporels et les intelligibles par les sensibles, qu'elle représente de façon

1. *Ibid.*, 84, 22-30, traduction Festugière.
2. *Ibid.*, 198, 18-19.

matérielle l'immatériel, de façon étendue l'inétendu, par le changement ce qui est établi dans l'immutabilité, ces auteurs donc, suivant la nature et la procession des reflets visibles, façonnant eux aussi des images introduites dans les expressions les plus opposées aux êtres divins et qui s'en écartent le plus, imitent la puissance suréminente des exemplaires, ils signifient par ce qui est contraire à la nature ce qui la dépasse chez les dieux, par ce qui est contraire à la raison ce qui est plus divin que toute raison, par des images de laideur ce qui dépasse en simplicité toute beauté partielle. C'est ainsi que par une démarche normale ils nous donnent réminiscence de la suréminence transcendante des dieux »[1].

Entre le mythe et le prodige il y a échange formateur. Le mythe donne au prodige sa signification et son horizon, le prodige lui renvoie son actualisation. Leur lien est le *rite théurgique*, qui est le symbole en acte. Le sujet déploie jusqu'au rite son activité expressive ; dans le prodige il en éprouve le choc en retour. Ainsi, le circuit est achevé, la boucle est bouclée. La procession intégrale s'accomplit en conversion intégrale.

En poursuivant ces réflexions nous rejoindrions la théorie optimiste de la *matière* que Proclos tient de Jamblique et qui l'éloigne de Plotin. La matière ne peut être le mal par essence, puisque c'est justement son opposition essentielle à l'Un qui est la meilleure expression de l'Un. Elle lui « ressemble dans la dissemblance » parce qu'elle est « sans forme » (ἀνείδεος) et ainsi infinie et inconnaissable[2]. Chez elle c'est une privation, tandis que le Principe qui engendre toutes les formes est antérieur à la privation comme à la possession.

« Car la matière n'est ni être ni devenir, puisqu'elle n'est saisissable ni par la pensée ni par la sensation et l'Un pareillement, comme le montre Parménide pour les

1. *Ibid.*, 77, 13-28.
2. *In Alcib.*, 189, 16-18. Cf. *In Remp.*, II, 375, 24-376, 6 (Scholion).

deux : pour celui-ci dans la première hypothèse, pour celle-là dans la cinquième »[1].

La correspondance entre la première et la cinquième hypothèse dans l'interprétation néoplatonicienne du *Parménide* justifie donc l'évocation de l'Un par la matière. De même la correspondance entre la deuxième et la quatrième hypothèse fonde l'évocation des dieux par leurs figures. Et c'est l'âme qui totalise ces antithèses et court des unes aux autres dans la troisième hypothèse, celle du milieu.

Nous pouvons dès lors répondre à la question que nous formulions en ouvrant ce chapitre. Proclos n'est pas double. Il n'y a pas un Proclos crédule qui ignorerait le Proclos critique. Ses principes étant ce qu'ils sont, il a bien intégré son goût du merveilleux à sa démarche philosophique. Il a analysé le processus par lequel l'âme se dit à elle-même la présence divine.

1. *In Tim.*, I, 256, 9-13.

CHAPITRE III

Réminiscence et procession de l'âme

Nous savons que selon Proclos tout est en chaque être selon son mode propre[1], mais singulièrement dans l'âme, lien de l'univers. La philosophie n'a d'autre tâche que de déployer intégralement l'espace psychique, d'en éveiller la puissance et les présences[2]. Puisque tel est notre unique accès à la connaissance de l'univers, toute cosmogonie est d'abord une psychogonie. Et celle-ci, à son tour, s'offre à nous à travers une réminiscence. Mais quel sens Proclos accorde-t-il à ce thème platonicien?

1. — *La réminiscence*

La façon dont Proclos présente la réminiscence semble d'abord conforme à la tradition platonicienne. Quand une âme acquiert un savoir, elle ne s'ajoute rien. Elle retranche ce qui l'empêchait de voir. Elle se convertit vers elle-même par son activité noétique, après avoir libéré par une purification appropriée son ciel intérieur ainsi que les semences de vérité qu'elle portait en elle.

Mais le Lycien avance une interprétation personnelle de cette théorie. Tout d'abord il se garde d'une conception littérale des idées innées. Il reconnaît qu'un apport expérimental et des stimulations externes, celles que fournit l'éducation et surtout la rencontre d'un sage, sont indispensables pour réveiller une âme appesantie par son corps empirique et devenue partiellement « hété-

1. *El. Th.*, 103.
2. Voir par exemple *In Pl. Th.*, I, 3, 7, 15-17.

romobile » (ἑτεροκίνητος)[1], contrairement à sa nature automotrice.

En outre, Proclos ne croit pas que les sciences ni les raisons soient contenues dans l'âme à l'état distinct et articulé. Ce qui ne signifie pas qu'elles y soient seulement en puissance, comme le soutient Aristote. Elles y sont bien en acte sous forme germinale et unitaire, puisqu'elles surgissent du pouvoir actif de l'âme et que ce pouvoir est une plénitude d'intelligibilité[2]. Elles sont en lui comme les rayons dans le centre dont ils émanent, comme les multiples théorèmes dans l'unité d'un savoir[3], ou comme les nombres dans la monade qui les engendre et les détermine[4]. La différence entre cette indétermination causale de l'âme et celle de l'Un, c'est que l'âme appartient à l'ordre dont elle est le foyer, tandis que l'Un n'est aucun des ordres qu'il produit.

Pour Proclos comme pour Jamblique[5] l'âme qui s'exprime de façon privilégiée dans les diverses sciences mathématiques n'est aucune d'elles, ni aucun nombre, aucune figure, aucun rapport, aucun mouvement. On peut cependant l'appeler « plérôme des raisons »[6] ou « connexion des sciences mathématiques »[7] en tant qu'elle en contient les principes dans sa substance et qu'elle les projette par le déploiement de sa puissance[8]. Mais sa simplicité tient à distance leur complexité inépuisable, et son intensité leur extension dans la « matière intelligible » (νοητὴ ὕλη)[9].

La réminiscence ne consiste donc pas à retrouver un système tout fait, mais à restituer sa genèse. Comme si

1. *In Alcib.*, 280, 6.
2. *In Parm.*, IV, 892, 20-28. *El. Th.*, 194, 195.
3. *In Parm.*, IV, 930, 11-20.
4. *Ibid.*, VI, 1076, 25-29.
5. *De communi mathematica scientia*, IX, Festa, p. 40-42.
6. *In Tim.*, II, 200, 21.
7. *Ibid.*, 239, 11.
8. *In Euclid.*, 18, 2-4.
9. *Ibid.*, 53, 1 ; 87, 13.

un centre ne pouvait être rejoint qu'en épousant le détour de sa circonférence, ou comme si une intuition ne pouvait être récupérée dans sa totalité simultanée sans qu'on déroule le discours successif qui la symbolise. La réminiscence ne prétend pas égaler son terme, qui est en même temps son principe inépuisable, mais en exprimer la présence. Elle referme le cycle par lequel l'âme rejoint en elle-même son origine et, selon le célèbre mot de Bergson, change son retour en aller, et en procession sa conversion[1].

Maintenant, si on demande à Proclos pourquoi certaines âmes ont besoin d'une telle reprise, il répondra évidemment que la raison en est la chute. Même si cette démarche est conforme à sa loi propre et sert la perfection de l'univers, comme l'enseigne le *Timée*, 41 e et s, une âme particulière qui prend en charge une histoire et un corps empirique est toujours plus ou moins obnubilée par ceux-ci. Tendant à faire sien le point de vue partiel et partial de cet organisme avide et menacé, elle est portée à désorbiter son jugement en méconnaissant sa norme fondamentale[2]. Elle ne se retrouvera pas sans purifier ce qui en elle a été perverti. C'est-à-dire avant tout son activité. Celle-ci devra redevenir l'expression temporelle de la substance éternelle de l'âme.

Mais cette déviation est le signe d'une unité imparfaite dans la substance psychique elle-même[3]. L'âme est le dernier et le plus complexe des principes de l'univers. Et dans cet ordre lui-même il y a des degrés. L'âme totale gouverne le cosmos, les âmes divines régissent le ciel sans faillir. C'est qu'elles sont plus proches de l'unité (ἑνάς) psychique originelle que les âmes humaines. Indéclinable dans son centre, l'âme est faillible dans ses émissions.

1. *Ibid.*, 154, 19-24.
2. C'est ce que dit le dieu à l'âme qui fait un mauvais choix dans le mythe d'Er commenté par Proclos : *In Remp.*, II, 278, 18-22.
3. *In Tim.*, II, 147, 29-148, 5.

Mais pour savoir dans quelle mesure notre âme est faillible, il nous faut rappeler ce qu'est l'âme selon Proclos. Si on la définit avec le *Phèdre*, 245 c, par l'automotricité[1], on en fait un milieu entre l'immutabilité de l'être et la mobilité du devenir. Si on préfère la caractériser avec le *Timée*, 35 a, comme la médiation de l'indivisible et de la division corporelle, on la conçoit comme un nombre substantiel qui s'engendre lui-même (ἀριθμὸς οὐσιώδης αὐτόγονος)[2], en allant de l'unité à l'unité à travers un déploiement mesuré. L'âme est un indivisible qui se divise lui-même, mais qui, à la différence du sensible, domine toujours sa propre partition, parce qu'il en contient la loi et rend totale chacune de ses parties[3].

C'est ainsi que l'âme est le lien de l'univers parce qu'elle procure la connexion à ses extrêmes. Or, d'après Platon, le meilleur des liens est celui qui se lie d'abord lui-même, avant de lier les termes qu'il enchaîne de la façon la plus ferme[4]. L'âme doit donc se donner à elle-même sa connexion interne en la communiquant au monde. C'est ce que réalisera l'analogie conçue comme un rapport de rapports. Entre les deux extrêmes qu'on veut enchaîner, il faut insérer non une seule médiation, mais deux moyens termes tels que leurs rapports mutuels soient semblables à celui que chacun entretient avec l'extrême qui lui correspond. Pour lier le feu et la terre le Démiurge interpose l'air et l'eau, parce que ce que le feu est à l'air, l'air l'est à l'eau, et ce que l'air est à l'eau, l'eau l'est à la terre. Par le même procédé, commente Proclos, entre la pensée indivisible et la sensation divisée, l'âme se donne la raison (λόγος) et la puissance

1. Ainsi fait le fragment du commentaire perdu du *Phèdre* par Proclos, cité par Jean Philopon, *De aeternitate mundi contra Proclum* Rabe, 253, 19-254, 3.
2. *In Tim.*, II, 193, 25-26.
3. *Ibid.*, 138, 15-21 ; 164, 15-19 ; III, 254, 13-18. Cf. Plotin, *Enn.*, IV, 1 ; IV, 2, 1 et 2.
4. *Timée*, 31 c.

d'opinion (δόξα), parce que ce que la pensée est à la raison, la raison l'est à l'opinion, et ce que la raison est à l'opinion, celle-ci l'est à la sensation[1].

Le néoplatonicien interprète dans le même sens l'opération du Démiurge[2] qui, ayant donné à l'âme deux cycles orientés en sens opposés, celui du même et celui de l'autre, les joint par leurs milieux (μέσην μέσῃ προσβεβλῆσθαι φησι)[3]. Le premier se réfère à la pensée pure, le second à la sensation. L'âme qui les rassemble est un milieu de milieux. Elle est le pire des indivisibles et le meilleur des divisés (τὸ κρεῖσσον χειρόνως, τὸ χεῖρον κρεισσόνως)[4]. Elle est la plus faible des pensées et le plus rationnel des sens (ἐλάττων νοῦς, λογικὴ αἴσθησις)[5].

Divisant l'intelligible et unifiant le devenir en formant des rapports, l'âme appartient aux « genres moyens » de l'être. Proclos entend par là l'ordre dans lequel les fonctions antithétiques qui forment toute réalité composent à égalité. Car tous les niveaux de l'univers sont constitués de déterminant (πέρας) et d'infini (ἄπειρον), de repos et de mouvement, de même et d'autre, ou, de façon plus fondamentale, de manence (μονή) et de procession (πρόοδος). Mais tandis que dans les genres supérieurs (les esprits) déterminant, repos et même dominent ; que dans les genres inférieurs (les corps) infini, mouvement et autre l'emportent, dans les genres moyens ces fonctions opposées réalisent entre elles une manière d'égalité[6]. Et puisque celles-ci ont des valeurs variables dans l'âme totale et dans les âmes partielles, dans les âmes divines et dans les âmes humaines, cette égalisation admet elle-même des degrés divers.

« Il est clair que parmi les genres moyens les uns sont

1. *In Tim.*, I, 251, 9-18.
2. *Timée*, 36 b.
3. *I Tim.*, II, 247, 9.
4. *Ibid.*, 149, 12.
5. *Ibid.*, 251, 15-17.
6. *Ibid.*, II, 137, 23-139, 8.

suprêmes et noétiques (νοερά), les autres sont médians et d'autres derniers. Et ce qui fait les premiers, les médians et les derniers, c'est l'analogie. Car si les extrêmes diffèrent dont sont formées les médiations, il faut bien que ces moyens termes diffèrent de façon proportionnelle »[1].

Il y a en effet des degrés dans l'indivisible et dans le divisé. A l'indivisible de chaque âme ne correspond pas nécessairement un esprit particulier propre à chacune[2]. Une série d'âmes peut recevoir l'illumination d'un même esprit. C'est pourquoi les pensées de nos âmes sont temporelles et intermittentes[3]. Elles peuvent cependant rejoindre l'intuition indivise de l'esprit à travers la ronde chorale que le discours déroule autour de lui comme d'un centre.

« Peut-être Platon veut-il dire que, puisque le discours (λόγος) circule autour de l'intelligible et qu'il exerce son activité et son mouvement comme autour d'un centre, dans ces conditions il contemple l'intelligible, la pensée intuitive connaissant l'intelligible sans discursivité ni division, le discours évoluant en cercle (περιχορεύοντος κύκλῳ) autour de l'essence de l'intelligible et déployant la substance unifiée de tous les êtres qui se trouvent en lui »[4].

La procession se développe selon une loi de multiplication progressive. Il y a plus d'âmes que d'esprits et plus d'individualités successives que d'âmes singulières. Proclos maintient après Plotin[5] que les âmes ne sont pas particularisées par leurs corps, mais par la procession antérieure à leur incarnation. Chacune se confère par son autoconstruction une singularité formelle, tandis que dans ses individualités successives (qu'elle choisit, selon

1. *Ibid.*, III, 257, 9-14. Cf. *Ibid.*, II, 142, 12-14.
2. *Ibid.*, III, 252, 15.
3. *Ibid.*, I, 1, 144, 32-145, 5 ; I, 245, 22-25.
4. *Ibid.*, I, 248, 1-6.
5. *Enn.*, VI, 4, 4, 34-46.

le mythe d'Er) elle subit l'influence du corps et de la situation. Mais les essences des âmes particulières sont comprises à titre de raisons dans les lois sérielles des âmes divines[1]. Ce qui ferait difficulté si on perdait de vue que chaque âme parcourt en elle-même la totalité de la procession et si on identifiait spontanéité et contingence.

Ainsi avons-nous parmi les genres moyens eux-mêmes des premiers, des médians et des derniers. Ces degrés contiennent des âmes d'inégale puissance. Et puisqu'aucune ne peut se soustraire à sa fonction cosmique, qui se rattache à l'activité divine prénoétique (πρόνοια), l'infériorité de leur composition rend inévitable la déchéance des plus faibles. Chez elles la puissance de division est plus distensive et celle d'indivision moins intense.

« ... La cime de l'âme, même si elle est assimilée à l'un (ἑνοειδές), n'est pas purement une, mais pluralité unifiée, comme la monade (arithmétique) n'est pas pure de pluralité tout en restant monade. C'est seulement l'un des dieux qui est vraiment un, comme l'un de l'esprit est plutôt un, même s'il se multiplie, et l'*un de l'âme unité autant que pluralité*, comme l'un des êtres qui viennent après l'âme et qui se divisent dans les corps est plutôt pluralité qu'unité, et que l'un des corps n'est pas franchement un, mais apparence et reflet d'unité »[2].

Si imparfaites et faillibles que soient nos âmes, elles ne peuvent déchoir des genres moyens. Puisque les extrêmes varient proportionnellement, leur rapport se fixe en un point d'équilibre. En sorte que à l'intérieur de n'importe quelle âme nous avons les distinctions les plus nettes sans jamais glisser dans l'extériorité des genres inférieurs. Dans les esprits l'unité est si exigeante qu'elle entraîne l'indifférenciation des caractères. Dans les corps la multiplicité est si pesante qu'elle aboutit à

1. *In Parm.*, III, 818, 27-819, 20. *In Tim.*, III, 261, 29-32 ; 264, 14-18.
2. *In Tim.*, II, 204, 11-19.

la séparation, la juxtaposition de maints composants. Dans les genres moyens seuls tout communique et rien ne se confond. La complexité va de pair avec l'intériorité[1].

En conséquence, il y aura dans l'âme autant de parties distinctes, mais « totalisantes »[2] (c'est-à-dire contenant sa totalité sous une certaine perspective), autant d'essences de l'âme que l'exige sa définition[3]. Or le devenir se distribue en trois ordres (minéral, végétal, sensitif) qui nous renvoient à trois principes (être, vie, pensée). Dans ces genres générateurs l'universalité est en raison directe de la compréhension, puisque le genre est la raison de ses espèces, tandis que chez les engendrés l'extension s'achète par l'appauvrissement de la signification. C'est dans et par l'âme que s'effectue ce renversement. Et si l'indivisible producteur est triple et triple le produit divisé, nous pouvons déterminer davantage le processus selon lequel l'âme se fera leur milieu. Elle ne se bornera pas à relier l'intuition et la sensation par la raison dianoétique et l'opinion, mais *elle effectuera une triple connexion entre l'un et le multiple*, selon l'être, selon la vie et selon la pensée, en se donnant à elle-même ces trois fonctions constitutives[4].

Autrement dit, sous le rayonnement des genres supérieurs l'âme se réalisera elle-même (être), s'épanchera en elle-même (vie) et se recueillera dans l'intériorité d'une relation (pensée), tout cela selon la spontanéité qui appartient à un principe automoteur, c'est-à-dire « autoconstituant », « autovivant », « autoconnaissant »[5]. Et cette triade s'exprimera dans les trois règnes de la nature : minéral, végétal, animal. L'âme se pose donc comme être ou substance, comme vie ou puissance,

1. *In Alcib.*, 320 et 321.
2. Proclos emploie ici un terme rare : ὁλούμενον : *In Tim.*, I, 422, 19.
3. *Ibid.*, II, 167, 3-4.
4. *Ibid.*, 139, 25-140, 10.
5. *El. Th.*, 190.

comme pensée ou activité. Proclos s'accorde l'identification de la vie et de la puissance, et celle de la pensée et de l'activité[1]. Mais, quelque nom qu'il donne à ces trois fonctions, elles sont pour lui dans le même rapport que la manence initiale, la procession et la conversion[2].

Elles sont intérieures les unes aux autres. Chacun des termes contient les deux autres, mais ici sous le mode substantiel, là sous le mode vital ou dynamique, là encore sous le mode énergétique ou noétique. De même que la vie et la pensée psychiques ne sont pas infrasubstantielles, ainsi la substance de l'âme en tant que substance est déjà vie et pensée : ἐν τῇ οὐσίᾳ ἡ ζωὴ καὶ ἡ γνῶσις[3].

Dans ces conditions, aucune âme ne pourra détenir dans sa puissance et son activité ce qu'elle ne possèderait pas déjà sous le mode substantiel. Tel est le fondement de la réminiscence, qui consiste à réveiller ce que Proclos appelle « les raisons substantielles » (οὐσιώδεις λόγοι) psychiques, par opposition aux généralités abstraites des sensations[4]. Ces raisons substantielles, en effet, ont besoin d'être réveillées et déployées chez un être qui n'est pas assez présent à lui-même pour se recueillir sans détour. Ce sujet demi-obscur devra se regagner lui-même grâce à un circuit qui, s'épanchant d'abord en diversité interne, traversera ensuite ses corps et le monde. Il se rejoindra à travers la manifestation que déroule son activité, pourvu qu'il ne la dissipe pas au pays de la dissemblance, mais la laisse revenir à son point de départ. Il se projetera en soi et hors de soi, à la fois par surabondance comme un dieu, et par indigence comme un être de la nature.

En quoi consiste cet exode? Quand Proclos oppose à l'école de Plotin que l'âme particulière descend tout

1. Voir sur ce point l'étude de Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Études augustiniennes, Paris, 1968, p. 222 et s.
2. *In Ph. Th.*, III, 9, p. 35, 19-24.
3. *El. Th.*, 197. *In Tim.*, III, 335, 25-26.
4. *In Parm.*, IV, 294, 35.

entière dans la génération[1], le Lycien refuse avant tout une dislocation de l'activité psychique en tant que telle, dont le sommet demeurerait inaltéré dans une contemplation bienheureuse, tandis que la partie inférieure serait pervertie par la passion. L'activité est tout entière confisquée. Mais demeure une conversion substantielle de l'âme vers elle-même et ses principes, qui est éternelle et imperturbable[2]. Une âme qui passerait tout entière dans le devenir cesserait d'être autoconstituante, ce qui est impossible, puisque l'autoconstituant se fonde sur lui-même et ne saurait être dissous[3]. D'ailleurs, en commentant le *Timée*, 43 cd et en reprenant certaines formules de Platon, Proclos précise l'effet de la chute sur chacune des trois fonctions de l'âme.

« Il y a en nous trois ordres, celui de la substance, celui de la puissance et celui de l'activité. La substance demeure entièrement identique à elle-même, et en tant que substance et en tant que vivante et en tant que pensante. Car puisqu'elle est une image de l'esprit, elle est pensante, tout comme la première image de l'âme est animée. Quant aux puissances, celles qui se rapportent à la fonction dianoétique sont entraînées, tandis que celles qui se rapportent à l'opinion sont troublées. Et puisque les puissances correspondent aux vies, l'une des vies est empêchée, alors que l'autre est troublée. En revanche, la vie substantielle est en perpétuel mouvement. Enfin les activités de la fonction dianoétique sont retranchées, cependant que celles de l'opinion sont détournées. Et puisque ces activités correspondent à l'ordre noétique, il est évident qu'elles écartent l'âme de l'acte de penser. Par conséquent, la substance est toujours vivante et toujours en mouvement, mais les puissances et les activités sont congénitalement faillibles et en ce

1. *El. Th.*, 211.
2. *Ibid.*, 39, 44, 191.
3. *Ibid.*, 187.

qui concerne la vie et en ce qui concerne la pensée »[1].

On voit que pour Proclos la substance psychique en tant que telle n'est nullement privée des perfections qu'elle engendre et soutient, c'est-à-dire de la vie et de la pensée. Elle est à la fois leur norme et leur germe. Elle n'est pas un résidu d'abstraction, le « minimum logique » dont parlait Paul Valéry, mais l'acte constituant qui enveloppe toutes les activités.

Le retour de l'âme en elle-même consiste donc non à restaurer sa conversion fondamentale, qui ne saurait manquer, mais à rejoindre, autant qu'il est possible, cette conversion substantielle à travers la vitale et la vitale à travers la noétique. Plus exactement, puisque l'être est plus immanent à soi-même que processif et la vie plus processive que conversive, il s'agit de ramener l'activité vers la manence substantielle après l'expansion vitale.

La difficulté sur ce point est que l'autoconstitution substantielle de l'âme est éternelle (αἰώνιον), alors que sa puissance et son activité sont temporelles[2]. Sans doute cette temporalité est-elle en germe dans la subsistence (ὕπαρξις) complexe de l'âme[3]. Celle-ci n'en demeure pas moins une totalité simultanée (ὅλον ἅμα)[4], et il est impossible à la succession de l'égaler. C'est pourquoi la durée se dilatera sans limite, afin de mimer par l'indéfini extensif l'infinité intensive de son foyer. Le cosmos, selon Proclos, ne peut ni commencer ni finir ; il ne cesse de dérouler ses instants, parce qu'il n'a jamais fini d'exprimer ses principes. Il répète sans cesse son passage à l'être, parce qu'il ne peut accueillir d'un seul coup la puissance infinie de sa cause[5]. Pareillement il faut à chaque intuition la ronde indéfinie d'un discours ; et à

1. *In Tim.*, III, 335, 23-336, 2.
2. *El. Th.*, 191.
3. *In Tim.*, II, 147, 29-148, 5.
4. *El. Th.*, 52.
5. *In Tim.*, I, 294 9-28.

chaque essence psychique singulière un déroulement illimité d'histoires individuelles pour s'exprimer dans le devenir[1]. C'est sans doute une des significations du mythe d'Er. Toute substance psychique contient dans l'indivision plus de formes de vie que son activité en pourra jamais choisir ni exercer. Puisque les conditions terrestres proposées aux âmes sont la projection de leurs raisons substantielles[2], l'être de l'âme ne cessera jamais de se chercher à travers le circuit de ses périodes.

Demeurant inadéquat à ce qu'il manifeste, le temps doit se borner à symboliser l'éternité et à y renvoyer dans chacun de ses moments. Car le temps est nombre, nous dit Proclos, et comme nombre nombrant il n'est pas mobile en lui-même, mais dans le devenir qu'il mesure et fait évoluer de façon chorale autour d'une monade centrale[3]. Puisqu'il est inachevable, il est en un sens toujours achevé[4]. Du moment que la réminiscence porte sur l'éternel, on n'a jamais fini de se souvenir et pourtant tout est donné dans le moindre instant.

« Tout ce qui est divisé nous empêche de nous convertir vers nous-mêmes, toute figure trouble la connaissance sans figure, toute passivité fait obstacle à l'activité impassible. Quand donc nous écartons ces obstacles de la raison dianoétique, alors nous sommes capables de connaître par elle les raisons qui sont en elle, d'actualiser en nous la science et de projeter la connaissance qui est en notre substance (γνῶσιν τὴν οὐσιώδη προβάλλειν). Mais si nous demeurons enchaînés et si l'œil de notre âme reste fermé, jamais nous n'obtiendrons la perfection qui nous convient »[5].

1. *El. Th.*, 206.
2. *In Remp.*, II, 193, 3-12 ; 288, 16-21.
3. *In Tim.*, III, 31, 27-32, 4.
4. Cf. Plotin, *Enn.*, IV, 4, 8 ; VI, 1, 16, 16.
5. *In Euclid.*, 46, 6-15.

2. — *La procession de l'âme*

L'étude de la réminiscence a décelé dans l'âme une procession interne et spontanée. L'âme est automotrice de trois façons : comme « substance autoconstituante, vie autovivante et connaissance autoconnaissante »[1].

Pourtant l'âme n'est pas pure spontanéité. La première raison en est que, pour le néoplatonicien, la pure spontanéité est impossible. Elle exige la simplicité parfaite et elle impose la dualité. Car quiconque est par soi est aussi en soi ; et quiconque est en soi-même est double, déclare le *Parménide* de Platon (138 b)[2]. Tout autoconstituant ou tout être qui agit sur soi-même se scinde en un composant supérieur qui est cause et un composant inférieur qui est effet[3]. La position de l'unité est division. C'est pourquoi l'autoconstituant doit se suspendre à une simplicité absolue qui n'est pas *causa sui*. L'automotricité n'exclut pas la dérivation, mais au contraire l'implique.

La deuxième raison, c'est que l'âme n'est pas autoconstituante avec la même pureté que l'esprit. Étant à la fois indivisible et divisée, éternelle et temporelle, elle se donne à elle-même tout ce qu'elle est et en même temps elle le reçoit[4]. Elle se fait subsister et elle n'est pas la source de l'être, elle se vivifie elle-même et elle participe à la vie, elle s'illumine elle-même et elle est illuminée[5]. Elle est principe de mouvement, mais elle ne rend pas compte à elle seule de son efficacité. Elle est à la fois autoconstituante et hétéroconstituée.

Dans ces conditions, l'âme procède d'elle-même et se convertit vers elle-même sous l'influx des principes qui lui sont antérieurs. Si bien qu'elle procède indivisiblement et d'elle-même et de ses principes ; et que par une

1. *El. Th.*, 190.
2. *In Pl. Th.*, V, 39, p. 334.
3. *In Parm.*, VII, 1150, 5-10.
4. *In Tim.*, III, 210, 30-32.
5. *El. Th.*, 190.

seule et même démarche elle se convertit vers elle-même et vers ses fins[1]. L'âme ne serait pas âme, mais un simple produit de nature si elle n'intériorisait sa procession, si son origine transcendante ne lui était immanente[2]. L'instrument de cette intériorisation est cette puissance de négation radicale qui est en nous la racine de notre être et qui, en refusant tout, ne nous précipite pas dans une privation totale, mais engendre au contraire tout ce qu'elle met à distance[3]. L'ontologie se nourrit de tout ce que la théologie repousse[4].

L'âme étant l'indivision du divisible et la division de l'indivisible doit partir du plus simple pour aboutir au plus complexe. Autrement dit, elle doit fonder sa diversité sur une exigence d'unité, identique à sa puissance de négation. Et cette démarche n'est pas seulement une opération seconde et discursive. Elle s'efforce de coïncider avec le processus constitutif de l'âme, « le cercle substantiel » par lequel elle se rejoint elle-même dans sa puissance génératrice[5].

Mais, comme nous le savons, entre deux extrêmes aussi éloignés l'un de l'autre que la simplicité pure et l'extraposition corporelle il faut ménager de multiples médiations. Car la procession ne peut souffrir de vide[6]. Pour qu'elle soit cohérente, il faut qu'elle soit continue, ces deux caractères s'exprimant par le même mot συνεχής[7]. Et puisqu'une détermination, même si elle est relation à toutes les autres, se distingue toujours trop de ces autres, il faut progresser non de détermination à détermination, mais de totalité à totalité, formées chacune du

1. *Ibid.*, 17, 33.
2. *Ibid.*, 189, 190. *In Tim.*, II, 222, 18-27.
3. *In Parm.*, VI, 1080-1082.
4. Tel est le thème de ma contribution aux Mélanges Henri Van Camp, *Théologie négative et autoconstitution psychique*, dans *Savoir, faire, espérer*, I, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1976, p. 307-321.
5. *In Tim.*, II, 222, 24.
6. *Ibid.*, I, 179, 5 ; 373, 7 ; 378, 25-26 ; 444, 30.
7. *In Remp.*, I, 288, 7-17.

plérôme des déterminations, mais développées et accentuées de façon différentes[1]. Ainsi la procession-conversion ne saute pas de terme à terme, mais glisse de sphères en sphères par une sorte de marche hélicoïdale, et elle rachète ses seuils par le fait qu'elle est *tout entière intérieure à chaque tout.*

De ces totalités qui rythment la procession nous avons déjà rencontré les principaux ordres, à savoir l'être, la vie et la pensée, chaque ordre contenant les trois caractères, soit à titre de cause, soit selon la présence, soit sous le mode participé[2]. Comment justifier ces trois médiations? Pourquoi l'âme ne peut-elle se faire âme sans impliquer l'être, la vie et la pensée?

L'âme est essentiellement automotrice, mais la motion du cosmos et de son corps n'est pas son acte primordial. C'est elle-même d'abord que l'âme meut spontanément. Elle informe un corps parce qu'elle se forme elle-même et que l'intensité de cet acte doit s'exprimer en elle-même par une exigence d'extension et de schématisation. Or cette opération est une dérivation et une spécification de la vie de l'esprit. Celle-ci est, en effet, d'après Proclos, le recueillement qui suit l'expansion interne de l'auto-affirmation. La pensée doit d'abord se poser dans une plénitude indistincte, puis se déployer en elle-même, enfin revenir à son point de départ en intégrant les émissions qu'elle a formées. Nous retrouvons ainsi les trois fonctions fondamentales du néoplatonisme. Nous savons que la manence correspond à l'être, la procession à la vie, la conversion à la pensée proprement dite[3]. L'être est une présence enveloppée, la pensée une intuition développée à travers la vie.

A vrai dire, Proclos ne formule pas toujours cette triade selon ce schéma circulaire. Il hiérarchise parfois

1. *In Tim.*, II, 43, 26-28. *El. Th.*, 103.
2. *El. Th.*, 65.
3. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 35, 19-24 ; IV, I, p. 179.

l'être, la vie et la pensée comme trois ordres de causalité de moins en moins compréhensive et il emboîte les moins universels dans les plus universels[1]. Les plus élevés soutiennent et enveloppent les inférieurs de leur efficacité plus large et plus fondamentale, les inférieurs emploient et spécifient les plus élevés. Ainsi la pensée, telle que Proclos la conçoit, comme la compensation d'un écart interne, détermine l'expansion vitale, qui elle-même joue à l'intérieur de la causalité plus ample et plus profonde de l'être. Car parmi les principes l'être comprend la vie et la pensée, puisqu'il les pose.

Ces deux schémas, le circulaire et le hiérarchisé, ne sont pas incompatibles, mais il semble que, dans la perspective de Proclos, le circulaire soit plus explicatif, puisqu'il révèle plus clairement la loi de construction de toute triade. C'est celui que le Diadoque emploie de préférence dans son dernier ouvrage, *La Théologie platonicienne*[2]. L'âme épouse dans son propre cercle (substance, puissance, activité) le cycle de l'esprit (être, vie, pensée) et participe à travers lui à sa propre formation.

Mais cette interprétation est-elle conforme à la tendance qui porte Proclos à faire de chaque fonction un ordre de réalité? Être, vie et pensée sont trois degrés d'unités multiples ou de totalités soutenant chacune leur chaîne ontologique respective. Ce sont des ensembles ordonnés de sujets dont chacun est un tout. Or devant cette multiplication d'hypostases, un moderne qui en philosophie a fait vœu de pauvreté, reprochera au néoplatonicien de lui offrir un monde trop riche et pour ainsi dire de saturer l'affirmation. Proclos, dira-t-il, hypostasie les termes du discours.

« Je dirai seulement, écrit E. R. Dodds, que sa faiblesse fondamentale me semble résider dans la supposition que

1. *El. Th.*, 70-72. *In Tim.*, II, 139, 25-140, 10.
2. III, 9, p. 35, 19-24.

la structure du cosmos reproduit exactement la structure de la logique grecque »[1].

Cette objection est utile parce qu'elle oblige à préciser quel genre de réalisme défend le Lycien. Mais elle ne se place pas dans sa perspective, car Proclos ne réalise pas des déterminations isolées, mais fait apparaître des touts autoréalisateurs. Il est certain que, quand un contemporain pose une simple fonction, Proclos affirme une monade, c'est-à-dire un plérôme dont cette fonction est, parmi toutes les autres, le caractère dominant. Chaque détermination essentielle doit se manifester dans un ordre de réalité. Car rien ne doit demeurer sans expression, et tout foyer doit épuiser son pouvoir de réalisation. Il n'y a pas là projection d'une essence dans l'existence, mais détermination d'une réalité par elle-même, autostructuration d'un processus.

Chacun est tout, répète souvent Proclos, mais selon son mode propre[2]. Et le tout ne pouvant s'exprimer dans un seul ordre doit se multiplier pour mettre en valeur de façon discrète chacun de ses composants. Autant de fonctions de l'intelligible, autant d'ordres de réalité. Par exemple, les êtres exprimeront évidemment l'être, les vivants le mouvement, la pensée le repos, l'âme le même, le corps l'autre[3]. Chez certains la manence l'emporte, chez d'autres la procession, chez d'autres enfin la conversion[4]. Mais en chacun tous ces caractères sont présents et constitutifs.

Puisque tout être rayonne la perfection qu'il se donne, l'âme sera illuminée par les ordres qui lui sont antérieurs. Chacun diffusera en elle son caractère dominant, de telle sorte qu'elle recueillera autant d'éléments qu'elle a de principes[5]. Plus précisément, du moment que l'âme doit se réaliser, se vivifier et se penser elle-même, *chaque*

1. *The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. xxv.
2. *El. Th.*, 103.
3. *In Tim.*, II, 135, 3-10.
4. *In Parm.*, VI, 1048, 28-30.

série supérieure éveillera en elle un aspect de sa causalité d'elle-même sur elle-même. Sous la motion fondamentale qui est celle de l'Un, l'âme éveillant ce germe de non-être se fera substance avec l'être, puissance avec la vie, activité avec la pensée. Elle refera en entier le chemin de la procession, en particularisant par degrés son pouvoir unifiant jusqu'à devenir un nombre automoteur[1].

La procession ne s'étale donc pas en étapes discontinues. Toujours identique et toujours différente, elle est tout entière immanente en chaque foyer de manifestation. Pour étudier l'âme, la bonne méthode ne consiste pas à descendre vers elle en partant des causes transcendantes, mais à analyser la genèse de l'âme par elle-même. Cette recherche est précisément l'exercice de la réminiscence. Grâce à elle nous avons quelque chance de retrouver dans l'âme même la loi et les étapes de la procession universelle.

1. *Ibid.*, 193, 25-27.

CHAPITRE IV

L'ANTITHÈSE FONDAMENTALE DE LA PROCESSION

1. — *Continuité et distance*

Parmi les apories que suscite la théorie de la procession selon Proclos, la plus étrange est sans doute celle-ci : le Lycien, nous le savons, est soucieux de maintenir entre principe et dérivés la plus stricte *continuité* — et pourtant il exige une *rupture* qui garantisse le caractère transcendant et mystérieux de la cause. Et ces deux règles s'opposent d'autant plus que nous remontons plus haut vers l'origine. Puisque l'Un est le Principe suprême, il faut que tout soit un ou participe à l'un sous quelque mode[1] — et pourtant l'Un est le seul Principe absolument imparticipable[2], au point que, conformément à la première hypothèse du *Parménide*, il est impossible qu'il soit un.

D'après Proclos, la loi fondamentale de la procession est l'assimilation des dérivés à leurs principes[3]. Tout producteur doit former des êtres qui lui ressemblent avant d'en susciter de dissemblables[4]. Tout ce qui est produit par un principe demeure en lui tout en procédant de lui[5]. Et c'est pour rejoindre cette immanence indissoluble que tout procédant se convertit vers son origine[6].

Ainsi se forment les *séries*, ces chaînes par lesquelles

1. *El. Th.*, 1.
2. *Ibid.*, 118.
3. *Ibid.*, 29.
4. *Ibid.*, 28.
5. *Ibid.*, 30.
6. *Ibid.*, 31-35.

la divinité communique sa puissance selon un ordre dégressif sous la prédominance d'un des caractères qui l'expriment. Le premier degré reçoit communication plénière, les suivants des participations de plus en plus atténuées jusqu'aux simples reflets[1].

« Puisque la forme intelligible est une, elle ne doit pas produire directement l'infini, mais en premier lieu une monade, puis un nombre approprié et ce qui suit »[2].

Les séries, toutes enveloppées par celle de l'unité, garantissent la cohésion de l'univers et, loin de bloquer chaque foyer pensant dans son niveau propre, elles permettent sa circulation à travers les ordres. Grâce à elles, il y a dans chaque plan de réalité et dans la matière elle-même des symboles efficaces qui ont le pouvoir d'assimiler à la divinité les êtres qui savent lire et employer ces chiffres[3].

« Les séries partent d'en haut et s'étendent jusqu'aux derniers êtres, les dérivés figurant toujours les puissances qui les précèdent, la procession amenuisant leur ressemblance, alors que pourtant tous ceux qui ont part à l'être, même les plus obscurs, portent la figure qui les réfère aux causes premières et sympathisent les uns avec les autres ainsi qu'avec leurs propres principes et causes »[4].

En regard de ces thèses, Proclos maintient avec la même fermeté que tout principe a quelque chose d'imparticipable qui demeure irréductible à toute manifestation, et que toute cause est transcendante à ses effets[5]. Comme nous le verrons, il exprime souvent cette supériorité par l'antériorité, l'ὑπέρ par le πρό, soulignant ainsi que certains seuils ne peuvent être franchis sans négation.

« Car les discours négatifs conviennent aux principes,

1. *Ibid.*, 21 et 64.
2. *In Tim.*, I, 445, 1-3.
3. *Ibid.*, 262, 16-25.
4. *In. Pl. Th.*, VI, 4, p. 352.
5. *El. Th.*, 23, 75, 93.

comme nous l'enseigne Parménide en nous transmettant cette doctrine que la cause toute première ainsi que la dernière ne sont atteintes qu'à travers des négations. Tout principe, en effet, subsiste selon une autre essence que ses dérivés et leurs négations nous manifestent son caractère propre. La cause de ces êtres n'étant rien de ces êtres dont elle est la cause se fait connaître en quelque sorte par ce mode d'enseignement »[1].

L'Un est totalement imparticipable en tant qu'il est le foyer générateur des principes antérieurs à l'être (τῶν προόντων)[2]. Conformément à son exégèse du *Parménide*, Proclos estime que le Principe suprême ne peut être évoqué que par des « supra-négations » (ὑπεραποφάσεσιν)[3]. Mot que Damasscios reprendra quand il dira qu'à l'égard de ce qui est au delà du Tout et de l'Un nous ne sommes ni dans l'état de connaissance ni dans celui d'inconnaissance, mais dans la disposition de « supra-inconnaissance » (ὑπεράγνοιαν)[4]. Il ne peut être atteint ni par l'affirmation ni par la négation intérieure au discours, qui le maintiendraient dans le registre des significations. Proclos disait déjà qu'il est au delà de la possession et de la privation, donc de l'activité, du silence et du repos[5], et absolument de toutes les antithèses de la pensée[6]. Il se confondrait avec le non-être de la matière si l'excès d'indétermination productrice pouvait s'identifier au défaut de l'indétermination passive.

Mais si notre pensée ne peut l'atteindre, il n'est pas pour nous un étranger. Car il y a selon Proclos à la racine de notre âme un non-être inspiré, une exigence de négation qui est l'immanence en nous du Principe[7]. *L'exi-*

1. *In Euclid.*, 94, 8-19.
2. *El. Th.*, 116.
3. *In Parm.*, VII, 1172, 35.
4. *Dubit.*, I, p. 56, 7-8.
5. *In Parm.*, VII, 1171, 8.
6. *Ibid.*, VI, 1077, 8-9.
7. *Ibid.*, VI, 1080, 24-1082, 19.

gence de rupture se trouve ainsi portée au dedans de nous-mêmes. D'où il résulte que la procession n'est pas régie seulement par une loi d'assimilation, mais aussi par une loi de dissemblance et d'écart.

« Il y a dans le Démiurge, écrit Proclos, le semblable et le dissemblable à titre primordial, et, pour parler plus clairement, à titre fontal (πηγαίως) »[1].

Puisque la similitude n'est pas l'identité, il faut que le Démiurge détienne, avec la raison de toute similitude, celle des dissemblances[2]. Tout principe secrète une essentielle opposition à lui-même. Il n'est pas seulement un pouvoir de concentration, mais aussi une puissance de division. Et c'est pour cela qu'il produit. Il y a en lui une exigence de susciter ce qu'il ne peut pas être. Telle est la loi de la manifestation.

Plotin avait écrit : « L'Un est tout et il n'est rien... C'est parce que rien n'est en lui que tout procède de lui »[3].

Cette antithèse deviendra de plus en plus consciente chez les néoplatoniciens. Elle laisse apparaître une double démarche.

D'une part, l'unité est la plus compréhensive des perfections et la plus fondamentale des causalités, celle qui caractérise la divinité parce que celle-ci la communique de façon primordiale.

« Unifier et déifier, écrit Proclos, c'est la même chose »[4].

« L'unité est ce qu'il y a de plus compréhensif (περιληπτικώτατον), s'il est permis de parler ainsi, et rien ne lui est extérieur, même si tu évoques la privation et les plus inconsistantes des choses »[5].

D'autre part, l'un signifie le refus par excès de toute

1. *Ibid.*, II, 733, 26-28.
2. *Ibid.*, 733, 3-10. *In Pl. Th.*, V, 36, p. 325.
3. *Enn.*, V, 2, 1, 1 et 15.
4. *In Parm.*, I, 641, 11-12.
5. *Ibid.*, VI, 1098, 31-34.

perfection, même de l'unité[1]. Il est identique au non-être, c'est-à-dire à la négation de surabondance[2].

Ainsi s'exprime Proclos. Mais déjà Plotin, se référant aux pythagoriciens, suggérait que ce terme « Un » ne signifie peut-être que la négation du multiple et la nécessité pour l'esprit de partir du plus simple[3]. Damascios lui fera écho, disant que cette appellation est pour les pythagoriciens, à défaut d'un nom véritable, « le symbole du Principe ineffable », désigné par les Égyptiens comme « une ténèbre inconnaissable » (σκότος ἄγνωστον) ou comme « un grand secret » (κρύψιν μεγάλην). Le dernier maître de l'école d'Athènes ajoutera que par de telles dénominations nous ne faisons que projeter sur le Principe, en les dramatisant, les dispositions que nous éprouvons dans notre effort pour l'atteindre[4].

La philosophie de l'un donne parfois l'impression de jouer sur deux tableaux. Tantôt l'un au delà de l'être signifie la primauté d'une position sur une autre, tantôt il symbolise ce qui est antérieur à toute position. Dans le premier cas, comme le souligne Damascios, on n'évitera pas que l'Un soit le Tout sous un mode caché et infiniment concentré, mais à la limite intelligible. Dans le second cas, l'Un étant la négation du Tout sera en rupture avec l'intelligible et ne pourra se communiquer comme tel par la pensée[5].

1. *Ibid.*, 1088, 33. *In. Pl. Th.*, II, 5-6, p. 37-43.
2. *Ibid.*, 1081, 10-13.
3. *Enn.*, V, 5, 6, 26-37.
4. *Dubit.*, I, 92, 15-17 ; 104, 16-23.
5. Sur la théologie de Damascios, on consultera avec profit les remarquables études de Joseph Combès : *Damascius lecteur du « Parménide »*, dans *Archives de philosophie*, janvier-mars 1975, p. 33-61 ; *Négativité et procession des principes chez Damascius*, dans *Revue des études augustiniennes*, XXII, 1976, p. 114-133 ; *Damascius et les hypothèses négatives du « Parménide »*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1977, p. 185-219 ; *L' « un humain » selon Damascius. L'objet de la troisième hypothèse du « Parménide »*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1978, p. 161-165 ; *La théologie aporétique de Damascius*, dans *Néoplatonisme*, Fontenay-aux-Roses, École normale supérieure, 1981.

La façon dont Proclos s'efforce de surmonter l'antithèse de la continuité et de la rupture est conforme à sa règle monadologique. Tout est en tous, mais en chacun selon son mode propre, même ce qui le transcende. Car ce qui est incommunicable à titre de participation peut être communiqué comme une motion génératrice. Si l'Un est avant tout une négation de surabondance, il peut être comme tel immanent à chaque esprit.

Nous savons que chez un autoconstituant la procession s'intériorise jusqu'à devenir une autoréalisation. Telle est, à vrai dire, la procession proprement dite, par opposition à la simple génération (γένεσις). L'esprit ou l'âme tirent directement de l'infusion excessive de l'Ineffable le pouvoir de se réaliser. Et ce pouvoir est d'autant plus grand qu'il part d'une indétermination plus radicale et qu'il se convertit davantage vers elle comme vers sa racine nourricière. Mais en prenant élan à partir de son origine, le dérivé lui ajoute une relation ; il transgresse sa simplicité par un certain « surcroît » (πλεονασμός)[1]. Cette origine fondamentale est évidemment l'Un, mais parce que cette puissance ne peut être épuisée, c'est l'Un manifesté sous une certaine perspective. L'ἑνάς est justement ce passage de l'indéterminé à la détermination. D'une part elle est ineffable, d'autre part elle est le principe de tel ou tel caractère divin primordial. Et c'est grâce à ce caractère diversement participé qu'il y a similitude entre les membres de chaque série processive.

Ce point est vérifié par une thèse convergente de Proclos. A la base de toute procession il y a une μονή, c'est-à-dire à la fois une sorte de manence du principe en lui-même et une immanence du dérivé dans son principe[2]. Pour se constituer lui-même, il faut que le dérivé puise dans son principe la force de produire, donc de s'écarter et de se convertir. Ce qu'il fait en s'appuyant

1. *In Parm.*, I, 642, 1-9. *In Pl. Th.*, III, 4, p. 14, 16-15, 5.
2. *El. Th.*, 30, 35.

sur une sorte de coïncidence ou de conspiration indissoluble entre sa propre réalisation et celle de sa cause[1]. Celle-ci produit par son être même ou par son « antériorité à l'être » (τῷ προεῖναι)[2]. Et puisque cet « être » est une autoréalisation, elle se communique par son acte constitutif, et elle ne peut communiquer immédiatement que cette opération fondamentale. La manence est donc une procession qui ne s'écarte pas encore, un épanchement non déployé et encore concentré dans son origine. Et voici le paradoxe : si l'origine se manifeste par une exigence de distance vis-à-vis de toute intelligibilité, la communication immédiate de l'origine se traduira dans le dérivé par une impossibilité de coïncider avec toute essence et en particulier la sienne propre.

En somme, la *discontinuité* nécessaire à la procession va se placer non entre le principe et son dérivé, mais *à l'intérieur du dérivé lui-même*, en tant que son enracinement dans son principe le dégage de toute détermination et lui permet de se déterminer lui-même. Telle est la solution que Proclos laisse entrevoir quand il refuse de reconnaître entre l'Un et les êtres la similitude qu'il met ordinairement entre effet et cause.

« Si tu veux signifier que tous les êtres sont semblables à l'Un, tu ne diras pas qu'ils le sont selon cette ressemblance, mais seulement selon cette unité (ἕνωσιν) que l'Un infuse à tous les êtres et selon l'aspiration spontanée (αὐτοφυῆ ἔφεσιν) de tous vers lui. Car tous sont ce qu'ils sont par la tendance (πόθῳ) que l'Un leur imprime vers lui-même et c'est selon cette parturition (ὠδῖνα) que chacun, empli de l'unité qui lui convient, s'assimile à la cause unique et universelle, non qu'il s'assimile à un semblable de telle sorte que cette cause apparaisse semblable aux autres, mais plutôt, s'il est permis de parler

1. *Ibid.*, 76.
2. *Ibid.*, 18, 122.

ainsi, chacun s'assimile à cette cause comme à l'exemplaire des êtres qui lui ressemblent »[1].

Entre l'Un et les êtres la similitude ne peut être réciproque. Nous ne devons pas porter dans l'Un ce par quoi nous nous assimilons à lui. Bien plus, la notion de « ressemblance » est ici dépassée. Elle n'intervient qu'aux niveaux subordonnés de la procession, quand les principes ont des caractères positifs, comme l'être, la vie ou la pensée. Au sommet, la procession est unitaire, c'est-à-dire communication de la négation génératrice puisque l'Un est identique au non-être[2].

« En somme, toute procession s'accomplit ou selon l'unité (καθ' ἕνωσιν) ou selon la ressemblance ou selon l'identité. Selon l'unité, c'est le cas des hénades suressentielles elles-mêmes. Car il n'y a en elles ni identité ni similitude formelle, mais seulement unité »[3].

Mais ici encore cette procession selon l'unité peut recevoir deux interprétations.

On peut entendre que l'Un communique l'unité comme tout chef de série diffuse la perfection dont il est la norme et qui est son opération constitutive. L'Un serait alors le principe de la série des séries, celle qui engendre et contient toutes les autres. Il serait « l'hénade des hénades », comme l'écrit parfois Proclos[4]. De même que toutes les formes d'*être* ne sont que les degrés divers d'un même caractère divin qui est l'autoconstitution, que les formes de *vie* expriment semblablement l'auto-expansion, que les niveaux de *pensée* se suspendant à l'autoconversion et ceux d'*âme* à l'automotricité, ainsi tous ces caractères sériels peuvent être considérés à leur tour comme des degrés d'*unité*. Ils forment alors la chaîne des unités, et cette hiérarchie se réfère à l'Un comme à son principe. Les chefs des séries subordonnées et les membres qui

1. *In Parm.*, VII, 1199, 16-27.
2. *Ibid.*, VI, 1081, 10.
3. *Ibid.*, II, 745, 18-23.
4. *In Tim.*, III, 105, 23.

composent celles-ci deviennent en quelque sorte par rapport à l'Un des unités modalisées[1], l'Un seul étant τὸ αὐτοέν[2], τὸ ἁπλῶς ἕν[3]. Seul il peut fonder l'ordre de la procession dans un univers où l'unité est la fonction primordiale.

Cette perspective n'est ni fausse ni négligeable et on la devine sous-jacente à maints exposés du Lycien. Mais elle est insuffisante. Car si on en restait là, on risquerait de faire de l'unité en quelque façon le paradigme des paradigmes et l'attribut du Principe suprême. On lit, en effet, chez certains historiens de la philosophie que selon le néoplatonisme il ne reste au Principe que deux attributs, l'Un et le Bien. Or cette thèse est expressément écartée par Proclos[4].

Aussi faut-il replacer cette interprétation sous la lumière du *Parménide* platonicien et néoplatonicien, selon lequel l'Un ne peut être aucunement nommé[5] et ne reçoit par ces appellations d'Un et de Bien que des titres fonctionnels tirés de la procession et de la conversion des êtres. L'Un n'est chef de série qu'en tant qu'il joue ce rôle, qu'il dépasse infiniment[6]. Assurément l'unité est de toutes les perfections la plus fondamentale et la plus productrice, mais elle n'est que la manifestation primordiale et le chiffre privilégié de l'Ineffable. Ce que l'Un communique immédiatement n'est pas son caractère, mais sa puissance. Il ne pose pas des unités toutes faites, il joint *dans l'unité* (καθ' ἕνωσιν) ses procédants à son exigence. Et cette opération est au cœur des êtres une source de distance active entre eux-mêmes et leur caractère constitutif. C'est donc dans une phase logiquement ultérieure que cette motion se traduira par

1. *El. Th.*, 100.
2. *In Parm.*, VI, 1096, 28.
3. *El. Th.*, 133.
4. *In Pl. Th.*, II, 6, p. 40-43 ; II, 10, p. 63, 18-64, 9.
5. *In Parm.*, VI, 1088, 33-34 ; *In Pl. Th.*, III, 23, p. 82, 8-9 ; II, 6.
6. *In Parm.*, VII, 1200, 37-1201, 2.

des modes divers d'unité : l'être, la vie, la pensée et l'âme. Autrement dit, l'unité est déjà une dérivation, une sorte de procession point encore manifeste et enveloppant toutes les autres.

Les hénades sont ce passage de l'Ineffable à l'unité grosse du multiple et aux grands genres intelligibles. Ce ne sont pas des unités secondes qui imiteraient l'Un. Elles sont le mystère même du Principe se donnant des perspectives expressives qu'il pose et écarte à la fois, qu'il pose parce qu'il les écarte. Et puisque l'hénade est la racine de chaque série et qu'à ce titre elle est présente en chaque membre de sa série, il y a en chacun un pouvoir de produire et de surmonter ses déterminations. Poser par mode d'unité, c'est donc infuser en chaque dérivé non une plénitude, mais *un centre d'affranchissement* et *une ouverture à l'origine.*

« Partout ce qui est suprême et inconnaissable correspond à la divinité unitaire. De même qu'on nous a appris à célébrer celle-ci par des négations, ainsi nous aurons à cœur d'exprimer de façon négative les cimes des ordres dérivés, celles qui sont pénétrées d'unité et inconnaissables »[1].

2. — *Démiurge et mystère*

S'il est un idéal commun aux sagesses très diverses que nous offre l'Antiquité, c'est bien « l'autarcie » (αὐτάρκεια). Toutes cherchent à affranchir l'homme de la nécessité, c'est-à-dire d'un destin qu'il ne ferait que subir. Sans doute y a-t-il divergence et dans l'idée que chaque école se fait de cette autonomie et dans les chemins que chacune recommande pour y accéder. Épicure prescrit d'autres moyens que les stoïciens. Platon est plus exigeant qu'Aristote. Mais ces philosophes se retrouvent dans la volonté de rendre le sage *causa sui*, c'est-à-dire

1. *In Pl. Th.*, IV, 10, p. 197. Cf. *Ibid.*, V, 18, p. 308.

d'en faire le démiurge de lui-même. Et si c'est là un privilège divin, l'homme est appelé sous ce rapport à devenir un dieu ou à s'assimiler à la divinité.

Pour parvenir à ce point où il ne dépendra plus que de lui-même, l'homme doit pratiquer la contemplation ou au moins, s'il préfère l'art de vivre à la métaphysique, cultiver la lucidité. Même en morale, les écoles grecques sont intellectualistes, en un sens qui déborde notre actuelle « spéculation ». Mais elles professent que la qualité des âmes dépend de la qualité des idées.

Ici surgit la question si souvent posée à l'homme antique. Pourquoi a-t-il si peu cultivé la pensée opératoire et technique? Car l'homme moderne a le sentiment que la voie de l'action est plus libératrice que celle de la pensée pure. Penser le monde n'est possible qu'en le transformant, et transformer le monde est le seul moyen de transformer l'homme.

Soulignons d'abord que le dissentiment entre Anciens et Modernes ne porte pas sur la fin, qui est la libération de l'homme, mais sur les moyens d'y parvenir. Car la contemplation n'est que moyen.

A ce titre cependant elle est privilégiée chez Platon et Aristote. Chez les néoplatoniciens elle vient tout de suite après l'union mystique et la théurgie. La contemplation est une des plus hautes médiations par lesquelles l'homme fait sienne la puissance divine de se réaliser soi-même. L'âme qui accompagne les dieux dans la ronde initiatique du *Phèdre* (celle qui confère la divinité aux dieux) « régit avec eux le cosmos entier »[1]. Penser l'éternel, c'est éterniser la pensée[2]. C'est exercer l'activité la plus universelle, la plus intérieure à elle-même et la plus autonome, puisque c'est celle qui dépend le moins des circonstances et puisqu'elle fait coïncider en elle-même son principe et sa fin dans une sorte de cercle[3].

1. *Phèdre*, 246 c, 249 c.
2. *Timée*, 90 a c.
3. *Aristote*, *Éthique Nicom.*, X, 7 et 8. *Plotin* [illegible]

L'homme qui contemple jouit de la présence à soi et à toutes choses dont, d'après Aristote, la Pensée de la pensée est le modèle.

Ici l'homme moderne revient à la charge et objecte que la conversion serait plus parfaite si la procession était plus complète. Pour lui la pensée ne trouve son plein développement que si elle traverse toutes ses médiations et s'étend jusqu'au sensible, afin de s'enrichir et de s'éprouver au contact des résistances les plus épaisses.

L'homme antique ne peut alléguer comme excuse la pauvreté de sa technique. Car cette pauvreté est moins la cause que l'effet de son attitude devant l'univers. Les Anciens avaient fait dans le domaine technique des découvertes non négligeables. Ils ont mis peu d'empressement à les pousser plus avant.

Sans doute avaient-ils de l'ordre de l'univers une vision esthétique et religieuse à la fois. Ils y voyaient une forêt de symboles plus que des matériaux offerts à notre activité démiurgique. Peut-être encore craignaient-ils de dégrader la pensée en l'appliquant à des objets inférieurs à elle. Certes, selon le néoplatonisme, la pensée créait ces objets : la nature est un produit de l'âme universelle. Mais l'âme ne devait regarder la nature que dans l'âme, de même que les dieux ne pouvaient connaître leurs dérivés que dans les raisons divines formatrices, plus réelles que leurs produits.

« Car il est possible de passer des supérieurs aux inférieurs, alors qu'il n'est pas permis aux dieux de recevoir quoi que ce soit des inférieurs »[1].

La pensée devait créer par sa conversion constitutive (par son être même), presque à son insu, au moins sans calcul ni effort d'application[2]. Le détour par l'expérience manifestait une insuffisance d'acuité mentale. C'était une faiblesse que devait consentir le sage lui-

1. *El. Th.*, 124.
2. *Plotin*, *Enn.*, III, 8, 4. *In Parm.*, III, 787, 18-24.

même, mais en tant qu'il n'était pas parfaitement sage, de façon furtive et déliée. Chez Aristote lui-même, si convaincu que le secret de la nature est dans la nature, l'observation et l'induction se bornent à préparer la science véritable qui est déductive et démonstrative par des raisons nécessaires.

Ces réserves faites, il faut revenir à la thèse capitale du néoplatonisme selon laquelle la pensée n'est pas la valeur suprême. Elle est une médiation entre la dispersion du sensible et la pure coïncidence mystique. Mais parce qu'elle intériorise le Tout en chaque foyer pensant, elle permet à chacun de se rejoindre et de rejoindre en soi-même la source de toute efficacité.

Qu'est-ce que la démiurgie selon Proclos? C'est *la puissance expansive de l'unité.* Il n'y a dans l'univers aucune autre efficacité réalisatrice que celle de l'unité et de la bonté. Ces deux fonctions sont d'ailleurs identiques, puisque l'unité est la valeur même et puisque le Bien, de l'aveu de Platon, « donne connexion et cohésion à toute réalité parce qu'il oblige »[1]. Il y a dans le Bien un cercle dont on ne peut sortir que par la théologie négative. Car le Bien se communique parce qu'il est tel, mais il est le Bien parce qu'il est pure générosité.

« C'est en effet le propre du Bien que de se communiquer à tout ce qui est capable d'en prendre sa part, et le plus grand n'est pas ce qui reçoit, mais ce qui produit la bonté (τὸ ἀγαθουργόν) »[2].

Le Bien, c'est l'Ineffable non en lui-même, mais en tant que les êtres se réfèrent radicalement à lui. Tous sont productifs et autoproductifs dans la mesure où ils accueillent en eux-mêmes cette relation.

« De même que le Principe universel, en raison de sa bonté, fait subsister tous les êtres de façon unitive, puisque le bien et l'un s'identifient au point qu'agir

1. *Phédon*, 99 c. Cf. *In Parm.*, VI, 1097, 14-16. *El. Th.*, 13.
2. *El. Th.*, 122.

selon la bonté est la même chose qu'agir selon l'unité, ainsi ses dérivés sont portés par leur propre perfection à engendrer d'autres êtres inférieurs à eux »[1].

Plus gratuite est cette fécondité, plus efficace elle est. Elle n'enlève ni n'ajoute rien à la cause, elle ne la rend pas dépendante de son effet : ἀσχέτως ποιεῖ[2]. De plus cette cause agit par son être même. Ce qui signifie, nous le savons, que son opération productrice n'est rien d'autre que son opération constitutive et que l'action transitive tend à se résorber dans l'immanente. Enfin, et cette raison est la conséquence des deux premières, tout principe authentique « produit ses dérivés par perfection et surabondance de puissance » (διὰ τελειότητα καὶ δυνάμεως περιουσίαν)[3].

Proclos semble avoir prévu ou rencontré les contresens qu'on commet fréquemment au sujet de « l'émanation » néoplatonicienne. Il les exclut et particulièrement celui qui s'appuie sur la nécessité de la procession. Une nécessité de surabondance coïncide avec une souveraine liberté, n'entraîne aucune dialectique descendante et donc aucune relation réciproque.

« Le produit n'est pas une fragmentation du producteur... Il n'est pas davantage une transmutation du producteur... Le producteur demeure tel qu'il est et le produit est autre que lui. Le générateur est donc établi à l'abri de toute altération et de toute diminution... »[4].

Chaque dieu part de lui-même, c'est-à-dire de son acte auto-réalisateur, par lequel il détermine son caractère distinctif. Il n'y trouve pas seulement autonomie et perfection, mais excès de plénitude (ὑπερπλήρες)[5]. C'est pourquoi cet acte s'épanche dans une série de modes qui l'expriment de tous les points de vue possibles. Ainsi,

1. *Ibid.*, 25.
2. *Ibid.*, 122.
3. *Ibid.*, 27.
4. *Ibid.* Cf. *In Tim.*, I, 390, 10-21.
5. *El. Th.*, 131.

à partir d'une source unique la démiurgie se multiplie en autant de foyers qu'il est de centres actifs. Chacun a d'autant plus de puissance que moindre est sa division interne.

« Car la puissance de la monade, à mesure qu'elle décroît, progresse constamment en multiplicité, parce que ce qui chez elle est défaut de puissance est excès du point de vue du nombre »[1].

Quand Proclos s'interroge sur le Démiurge du *Timée*, il laisse entendre que ce personnage mythique figure la chaîne entière des unités productrices. Car, du Bien jusqu'à l'âme incluse, tous les niveaux sont auto-réalisateurs et générateurs de dérivés, formant ainsi « la série démiurgique »[2]. Les causes supérieures, nous l'avons vu, enveloppent les inférieures parce qu'elles sont plus compréhensives, tandis que les subordonnées emploient et particularisent les plus fondamentales. Mais toutes puisent directement dans la source première, puisqu'aucune ne peut partir d'un autre point que de l'origine absolue.

Assurément, le mythe platonicien évoque en premier lieu la fécondité du νοῦς, puisque le dieu artisan tient une position médiane entre l'exemplaire intelligible qu'il veut imiter (le Vivant en soi) et les dieux cosmiques qui fabriquent les corps mortels. Mais on comprendrait mal le langage mythique qui extrapose les fonctions, estime Proclos, si on entendait que le Vivant en soi est purement transcendant à l'ouvrier et qu'il ne jouit d'aucun pouvoir démiurgique.

Tout esprit est un plérôme d'idées et toute âme la plénitude des raisons (λόγων) qui expriment et déploient ces idées[3]. Et c'est en engendrant en lui-même ce réseau intelligible et donc en se pensant lui-même que l'esprit

1. *Ibid.*, 204. Cf. *In Tim.*, I, 432, 23.
2. *In Tim.*, I, 319, 3-9.
3. *El. Th.*, 177, 194.

crée. Son acte créateur est identique à son acte noétique[1]. Mais ces idées que l'esprit déroule, il les forme sous l'illumination de l'intelligible qui lui est supérieur. Si bien que le contenu de l'esprit n'est pas autre que celui de l'intelligible, de même que celui de l'âme est identique à celui de l'esprit. La différence consiste en ce que l'esprit (et plus encore l'âme) enveloppe sous un mode divisé et donc moins universel ce que l'intelligible contient sous forme concentrée.

Mais si l'esprit contient l'intelligible, celui-ci contient l'esprit d'une autre façon. L'intelligible est νοητῶς tout ce que l'esprit est νοερῶς. L'intelligible est donc non seulement lumière objective, mais à meilleur titre que l'esprit acte constituant et présence à soi-même. Car il est meilleur de « penser sous le mode intelligible » (τὸ νοεῖν νοητῶς) que d' « être intelligible sous le mode pensant » (τὸ νοητὸν εἶναι νοερῶς)[2]. L'intelligible est plus créateur que l'esprit, le modèle est démiurge de façon plus fondamentale que lui. Car il est plus « esprit » que l'esprit lui-même. Proclos introduit, en effet, le Vivant en soi dans l'intelligible à titre de νοῦς νοητός[3].

Ne croyons pas, nous dit-il, que l'exemplaire ressemble à ces moules inertes dont usent les fabricants de poupées de cire. « ... Les idées divines sont à la fois les exemplaires et les causes démiurgiques des objets qui leur ressemblent. Car elles ne sont pas comparables à des moules de cire, mais elles sont une essence agissante et une puissance qui assimile à elles-mêmes leurs dérivés »[4].

Spinoza usera d'une métaphore peu différente quand il dira que l'idée n'est pas « quid mutum instar picturae in tabula »[5], mais une affirmation d'elle-même.

Proclos s'oppose ainsi à ceux qui tiennent les idées

1. *Ibid.*, 174. *In Parm.*, III, 790, 1-4.
2. *In Tim.*, I, 335, 30-31.
3. *Ibid.*, III, 99, 9; 101, 21.
4. *In Parm.*, IV, 841, 26-30. Cf. *In Tim.*, I, 335, 25-26.
5. *Éthique*, II, 43 Schol. et 49 Schol.

platoniciennes pour de simples modèles qui resteraient stériles sans l'intervention d'un agent extérieur. Elles n'ont pas seulement le pouvoir normatif, mais elles fournissent à leurs expressions la cohésion, l'être, la perfection et l'assimilation. Car tous ces pouvoirs sont des caractères divins.

« C'est ce que nous enseigne le *Timée* quand il nous dit que le cosmos est venu à l'être parfait et indissoluble par son assimilation au Vivant total »[1].

C'est un axiome chez Proclos que les principes supérieurs contiennent selon leur mode unitaire les puissances que manifestent les inférieurs, puisqu'ils les engendrent. De même que l'intelligible n'est pas privé de la pensée active qu'il produit, ainsi l'exemplaire n'est pas dénué de l'efficacité qu'il procure à ses rejetons.

« Ne sépare point l'exemplaire et le producteur, mais rassemble-les dans l'unité d'un même regard. Car l'exemplaire fait subsister selon son essence même ce qui vient à l'être en se tournant vers lui, et le producteur produit par son être même, et faisant son rejeton à son image et lui fournissant à titre dérivé tout ce qui est en lui à titre primordial, il s'établit lui aussi au rang d'exemplaire. L'un produit sous le mode exemplaire (παραδειγματικῶς ποιοῦν), tandis qu' l'autre est exemplaire sous le mode producteur (ποιητικῶς παράδειγμα) »[2].

Il est clair que, selon Proclos, l'exemplaire est plus producteur que le producteur lui-même ou plutôt qu'il l'est de meilleure façon. Car la causalité normative est plus assimilatrice et donc plus généreuse. Cela ressort davantage d'un texte sans doute antérieur, dans lequel le Lycien range la causalité démiurgique parmi les productions par activité et réserve à l'exemplaire la production par l'être même, sans distinguer, comme il le fait

1. *In Parm.*, IV, 908, 23-910, 1.
2. *Ibid.*, 910, 24-34.

ailleurs[1], la production par la pensée de la production par l'agir.

« Certes, dans la causalité démiurgique se trouve l'exemplaire, puisque le Démiurge produit en tournant son regard vers lui-même. Car tout esprit se voit lui-même et il est identique à l'intelligible qui est en lui. Réciproquement, dans la causalité exemplaire se trouve la démiurgique, puisque l'exemplaire produit ce qui vient à l'être... mais c'est par son être même que la cause exemplaire produit des dérivés qui lui ressemblent. Dans ces conditions, il est bien différent d'effectuer une démiurgie sous le mode exemplaire (δημιουργεῖν παραδειγματικῶς) et d'être exemplaire sous le mode démiurgique (παράδειγμα εἶναι δημιουργικῶς). L'un est agir comme être (ἐνεργεῖν οὐσιωδῶς), l'autre faire être comme activité (οὐσιοῦν ἐνεργητικῶς). L'un est penser comme un intelligible (νοεῖν νοητῶς), l'autre être intelligible comme une pensée (νοητὸν εἶναι νοερῶς). Car le propre de l'exemplaire est de produire par son être, tandis que le propre du Démiurge est de produire par son agir »[2].

Maintenant, si l'exemplaire est plus démiurgique que l'esprit, il est évident que l'hénade qui pose la monade exemplaire est encore plus démiurgique que celle-ci. Car à cette cime le Démiurge est dieu au sens primordial et il exerce la causalité la plus radicale : par la bonté, sous le mode d'unité, par le non-être antérieur à l'être[3]. L'Un ne produit qu'à travers l'autodétermination des hénades qui particularisent sa puissance. Il est moins cause que centre des causalités : προαίτιον[4].

A partir de ce centre se déploie la série démiurgique, qui comporte de multiples degrés ou fonctions : par

1. *In Tim.*, III, 222, 9-11.
2. *Ibid.*, I, 335, 21-336, 1. Dans le même sens : *In Pl. Th.*, V, 17, p. 278.
3. Voir mon étude *Les degrés du ποιεῖν chez Proclos*, dans *Dionysius* (Halifax, Canada), I, décembre 1977.
4. *In Parm.*, VII, 1210, 11.

l'être et le silence, par le dire ou le penser, enfin par l'agir et le mouvement[1]. En tant que dieu le Démiurge est bonté, vouloir et activité prénoétique (πρόνοια). En tant qu'intelligible il possède essence, puissance et activité. En tant qu'esprit il est, il vit, il se connaît et en lui toutes choses[2]. Et ces trois triades se correspondent terme à terme. L'être est à la vie et à la connaissance ce que l'essence est aux puissances et à l'activité, et enfin ce que la bonté est au vouloir et à la fonction prénoétique.

« Le vouloir est suspendu à la bonté et l'activité prénoétique au vouloir, et l'univers vient à l'être grâce à l'activité prénoétique, au vouloir et à la bonté du Père, la bonté étant l'être antérieur aux êtres, le vouloir pour ainsi dire la puissance antérieure aux puissances, la fonction prénoétique l'activité antérieure aux activités. Car c'est aux dieux en tant que dieux que reviennent ces fonctions. L'une unifie l'être et elle est sa fleur, l'autre mesure la puissance, la troisième est l'activité antérieure à la pensée. Ce qu'à mon sens son nom même (πρό-νοια) manifeste »[3].

La bonté est la source de l'être, parce qu'elle est celle de toute manence en soi-même et dans ses causes. Le vouloir est l'origine de la vie, parce qu'il est celle de toute expansion. L'activité pronoétique est le fondement de la pensée, parce qu'elle est celui de toute conversion vers la perfection et le bien[4].

A chaque niveau triadique correspond une causalité plus ou moins compréhensive. Cela permet à Proclos de justifier avec subtilité, mais non sans raison, le *Timée* qui ne fait pas procéder la matière du Démiurge et qui confie aux dieux inférieurs la fabrication des corps mortels.

1. *In Tim.*, III, 222, 7-19.
2. *Ibid.*, I, 372, 13-16.
3. *Ibid.*, 412, 2-10.
4. *Ibid.*, 371, 13-20.

« Certes, selon l'hénade qui est en lui, selon laquelle il est dieu, le Démiurge est cause même de la matière ultime, tandis que selon son être de Démiurge il n'en est pas la cause, mais bien des corps en tant que corps et des qualités corporelles. C'est que la venue à l'être est le fait de l'être, que par la vie qui est en lui il infuse l'âme en tous les êtres et que par l'esprit il dispense la pensée à l'univers. Et tout ce qu'il produit par ses puissances secondes, il l'accomplit en employant les primordiales. Car tout ce qui pense participe à la vie, à l'être et à l'unité, tout ce qui vit existe et est un, et tout ce qui est reçoit sa cohésion à travers sa propre unité. Mais l'inverse n'est pas vrai. Car on ne peut pas dire que ce que le Démiurge forme d'après l'Un, il le forme aussi d'après l'être, ni que ce qu'il forme d'après l'être, il le forme aussi d'après la source (πηγήν) de la vie, ni que ce qu'il forme d'après celle-ci, il le forme aussi d'après l'esprit royal (βασιλικὸν νοῦν), mais c'est au moyen de ses puissances les plus hautes que le Démiurge étend le plus loin son activité prénoétique »[1].

Chacune de ces triades démiurgiques (la divine, l'intelligible, la noétique) forme une monade que la *Théologie platonicienne* nomme respectivement « le Père », « la puissance », « l'esprit »[2] et qu'elle figure par Zeus, Poseidon et Pluton[3]. Et ces trois monades à leur tour tiennent leur unité de l'hénade qui les enracine dans l'Ineffable[4].

Il y a donc en toute démiurgie une action immanente, en quelque sorte circulaire sur soi-même. Aucun ordre ne peut engendrer son subordonné sans se former lui-même, puisqu'il ne peut communiquer que son acte constitutif. Et nul ne se constitue, nous le savons, sans se tirer soi-même de l'indétermination totale sous l'influx

1. *Ibid.*, 386, 19-387, 4.
2. *In Pl. Th.*, VI, 7, p. 358.
3. *Ibid.*, VI, 9, p. 365.
4. *In Tim.*, I, 372, 17-18.

de ses causes. La puissance productrice reprend en sous-œuvre toutes ses médiations.

Nous retrouvons ainsi dans le Démiurge ce que nous apercevions dans la procession. Elle ne se déroule pas en ligne droite, en s'éloignant de plus en plus de son point de départ. Mais *elle ne cesse d'y revenir* pour y puiser encore et prendre un nouvel élan. Et à chaque poussée elle se déploie davantage, accomplissant un circuit plus ample.

N'est-ce pas la méthode du *Parménide* platonicien dans son jeu lourd de réalité? Au lieu d'enchaîner les arguments selon une progression continue, la dialectique ramène chaque hypothèse au commencement pour reprendre le même thème sous un nouveau jour. On part à chaque fois de l'un posé ou nié. La théologie négative, l'intelligible, l'âme, le monde empirique et même la matière sont des regards différents sur l'un.

« Parménide maintient l'antécédent identique tout en multipliant les façons de le considérer, tandis qu'il fait varier le conséquent »[1].

Sans doute chaque perspective s'articule avec les autres, mais elle le fait en tant qu'irradiation d'un même foyer[2]. Dès lors la démiurgie s'enracine dans le mystère de l'Un. Si un *principe* (ἀρχή) doit produire un dérivé qui lui ressemble, une *source* (πηγή) ne peut être imitée sinon par d'autres sources. La source est plus originelle que le principe[3]. Et si la source est immanente à chaque dérivé autarcique, la procession s'accomplit non par ressemblance donnée, mais par jaillissement communiqué.

1. *In Parm.*, VI, 1050, 5-7.
2. Cf. A. Ed. Chaignet, *Damascios. Fragment de son commentaire sur la troisième hypothèse du « Parménide »*, Paris, 1897, p. 16.
3. *In Tim.*, I, 319, 5-9. *In Pl. Th.*, V, 31, p. 315.

CHAPITRE V

Être, Un, Ineffable

1. — *L'Un antérieur à l'être*

Chez saint Thomas d'Aquin, l'un est considéré du point de vue de l'être. Il devient une propriété coexistensive à l'être et il est englouti par lui. *Ens et unum convertuntur.* Chez Proclos, au contraire, l'être est placé dans la perspective de l'un. Il devient son premier dérivé et apparaît comme une unité imparfaite, « une monade aux multiples puissances et une subsistence qui se multiplie »[1].

« Rien n'est antérieur à l'être si ce n'est l'un. Car qu'est-ce qui pourrait être antérieur à la pluralité unitaire (ἑνιαίου πλήθους) en dehors de l'un? Or l'être est pluralité unitaire en ce qu'il est formé de déterminant et d'infini »[2].

Chez saint Thomas Dieu est la coïncidence de toutes les perfections dans l'acte d'être, donc la plénitude de l'affirmation. Chez Proclos, l'Un étant l'excès de la négation ne peut être ni pensé ni posé comme tel. Il exclut l'unité même. Mais comme il n'est pas inférieur à l'être ni à la pensée, qui sont en quelque sorte ses théophanies, l'Un et le Bien le désignent à titre de symboles. La théologie négative est aussi bavarde que l'affirmative. Ce que perd l'analogie propre des attributs divins est récupéré par l'analogie métaphorique et fonctionnelle nourrie de mythes religieux.

Nul n'a mieux souligné que le dernier successeur de

1. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 39, 18-19.
2. *El. Th.*, 138.

Proclos, Damascios, la contradiction qu'il y aurait à faire de l'Un (ou de quelqu'autre nom) un attribut de l'absolu. S'arrêter à l'Un comme principe suprême, c'est le faire relatif, car c'est l'introduire dans le réseau des êtres, comme principe (de ses dérivés), comme un (du multiple), comme tout (de ses parties), ou même comme ineffable (ou privé d'expression). C'est l'insérer dans le système des déterminations du langage qui sont toutes corrélatives les unes des autres. Ce qui revient à nier son caractère « absolu », c'est-à-dire délié de toute relation. Damascios entend maintenir dans toute sa rigueur la première hypothèse du *Parménide* : si l'un est absolument un, il n'est pas et n'est pas un, parce qu'il échappe à toutes les conditions de l'affirmation. L'Absolu comme tel doit être absolument ineffable (ἀπόρρητος) et inaffirmable (ἄθετος)[1], au point d'exclure même la négation intérieure au discours. Car si l'ineffable n'était que le retranchement des significations positives, il se rangerait encore parmi les significations.

Cette aporie est précieuse parce qu'elle décèle le risque que court de façon permanente le néoplatonisme ainsi que toute théologie négative. User du langage comme d'un défaut dans la pureté du silence peut conduire à faire du silence une contre-expression, de la nuit un secret et du néant une substance mystérieuse. On y glisse inévitablement si on ne pratique pas une incessante purification. Sans elle, l'Un, le Bien ou le Non-Être deviendront des attributs qui seront préférés à l'Être ou à la Pensée parce qu'ils seront jugés plus compréhensifs. Mais ce sera encore une manière de totaliser l'intelligible et de le sublimer.

Plotin et Proclos échappent à ce reproche, sinon toujours dans la littéralité de leurs propos, au moins dans leur orientation la plus fondamentale[2]. Dans son dernier

1. *Dubit.*, I, p. 38, 23, p. 99, 24-25.
2. Cf. *In Parm.*, VI, 1108, 24-29 ; 1109, 12-13.

ouvrage, la *Théologie platonicienne*, I, 3, p. 15, 20-21, Proclos distingue la saisie de « ce qui est le plus un par l'un » et celle de « l'ineffable par l'ineffable », ou bien il rectifie la première formule par la seconde. Plus loin il porte avec intrépidité l'aporie à son point aigu en montrant que la théologie négative radicale est à la fois impossible et nécessaire.

« ... Une impossibilité se fait jour pour ainsi dire à la fin de l'hypothèse ; car s'il n'y a aucun discours au sujet de l'Un, le présent discours lui-même qui soutient ces thèses-là ne convient pas non plus à l'Un. Et il n'y a rien d'étonnant si, voulant faire connaître l'ineffable par un discours, on entraîne son discours dans l'impossible (εἰς τὸ ἀδύνατον) puisque toute connaissance qui s'applique à un objet de connaissance qui ne la concerne pas détruit sa propre force... Si bien que si jamais il y a une notion de l'ineffable, elle ne cesse de se renverser elle-même et de se combattre elle-même (πρὸς ἑαυτὸν διαμάχεται) »[1].

Les néoplatoniciens estimaient finalement que cette antinomie, insurmontable dans l'ordre intelligible, était surmontée en même temps que reconnue par le fait que le centre de l'âme, grâce à sa communion mystique avec l'Ineffable, n'est enfermé ni dans le langage ni dans l'intelligible.

Pourquoi, parmi les symboles évocateurs de l'Ineffable, l'école néoplatonicienne a-t-elle choisi le terme *Un* et non l'*Être*, comme maître Eckhart ?

1) La première raison est d'ordre historique. Le néoplatonisme apparaît chez Plotin et se développe chez ses successeurs autour d'une certaine interprétation systématique du *Parménide* de Platon. A travers ce dialogue il recueille l'enseignement d'un maître que Platon vénère et amende tout ensemble. Rien d'étonnant s'il en accepte le terme le plus caractéristique, cet *Un* dont Parménide

1. *In Pl. Th.*, II, 10, p. 63, 26-64, 9 (traduction Saffrey-Westerink).

s'est fait le prophète et le poète, même si d'après Platon il arrache cet Un à l'Être, au Tout et à l'affirmation. Sous cette réserve qu'il soutient une hénophanie et non une hénologie, encore moins une ontologie, on peut dire que le néoplatonisme est un « néoparménidisme ».

Il est en même temps un néopythagorisme. La primauté de l'Un permettait, en effet, de rejoindre une autre tradition, non moins admirée. La philosophie des nombres que Platon avait reçue des cercles pythagoriciens et qui apparaît surtout dans le *Philèbe* construisait toute réalité à partir de la monade et de la dyade, ou du πέρας et de l'ἄπειρον. Là encore il fallait prolonger et redresser cet enseignement, dépasser le dualisme, admettre au-delà de la monade et de la dyade considérées comme éléments un autre Un qui ferait fonction de principe commun et dégager celui-ci de la positivité mathématique. Cette tâche semble avoir été largement entreprise par certaines écoles pythagoriciennes du Ier siècle avant notre ère. Proclos de son côté montre que l'unité arithmétique n'est que l'image de l'Un originel[1]. Et Damascios assurera, à tort ou à raison, que pour les pythagoriciens l'Un n'était que « le symbole du Principe ineffable »[2].

2) La deuxième raison est une option métaphysique. L'Un est supérieur à l'Être : *a*) parce que l'expansion par mode d'unité est plus parfaite que toute production d'être ; *b*) parce que l'unité identique à la bonté est la loi de toute réalisation.

a) L'unité n'est pas une propriété du Principe, mais sa manière d'agir, sa théophanie primordiale et la plus haute perfection des dérivés.

Le sens commun admet difficilement qu'unifier soit plus fondamental que créer. Il lui semble que le don le plus parfait est celui de l'être, et que celui de l'unité

1. *In Parm.*, VI, 1084, 10-1085, 12.
2. *Dubit.*, I, 92, 16 ; 104, 16-18.

y est inclus. L'activité unifiante ne saurait être primordiale ni intégrale, puisqu'elle doit s'appliquer à un sujet préexistant.

Mais cette opinion n'a plus la même évidence si on admet avec les néoplatoniciens qu'une certaine forme de négation est génératrice des plus hautes affirmations. La communication de l'unité (qui est la déification) est le secret de la réalisation, car elle infuse au dérivé et la présence de son principe et le pouvoir de se réaliser lui-même par une sorte de *théergie*[1]. Donner l'être, c'est former une œuvre extrinsèque à son auteur, c'est la rendre passive dans sa propre production et lui faire porter le poids de sa finitude. Agir par mode d'unité, au contraire, c'est retenir le dérivé dans la spontanéité de son principe et donc l'infinitiser avant qu'il se détermine lui-même. Créer, c'est donner un être à lui-même. Tandis que diffuser l'unité, c'est lui donner une telle coïncidence avec son origine que procéder de l'Un et procéder de lui-même sont une seule et même chose.

L'Un est nommé tel parce qu'il rayonne l'unité comme le soleil sa lumière, et cette illumination est déification = τὸ ἡνῶσθαι τῷ τεθεῶσθαι ταὐτόν[2]. Il est appelé Bien en raison du mouvement d'assimilation à lui-même que provoque cette expansion chez tous ses dérivés. Et il ne peut s'épancher sans donner d'abord ce qu'il a de meilleur, c'est-à-dire lui-même. Proclos reprend le mot de Platon selon lequel la divinité est nécessairement exempte de jalousie[3], c'est-à-dire « généreuse » selon la traduction de Pierre Thillet.

L'Un ne pourrait rien produire s'il ne se communiquait d'abord intégralement. De façon paradoxale, il confère

1. J'emprunte ce terme à Maurice Blondel (l'*Action*, Paris, 1893, p. 352) qui dans sa perspective propre fait valoir admirablement ce thème.
2. *In Parm.*, I, 641, 10-15 ; VI, 1043, 9-12.
3. *Timée*, 29 e ; *Phèdre*, 247 a. *In Tim.*, I, 362, 17-365, 3 ; 372, 31-373, 5. *El. Th.*, 27, 131.

la perfection avant de faire surgir le sujet récepteur. Car c'est cette perfection qui tirera d'elle-même son sujet et deviendra le fondement de son substrat[1]. Il diffuse l'unité et tout le reste s'ensuit. Tout ce qui est ou n'est pas, en effet, est expression ou projection de l'unité.

« L'Un est la cause des hénades et de l'unité pour tous les êtres, et tout procède de là (πάντα ἐκεῖθεν) »[2].

De cette unité, qui est pour ainsi dire le centre de chaque dérivé autarcique, procèdent en premier lieu l'autoconstitution du sujet (en quoi consiste l'être), en second lieu son effusion interne (qui est la vie), en troisième lieu son recueillement en lui-même (qui est la pensée), en quatrième lieu la division de cet indivis et la connexion des opposés qu'elle distingue dans la spontanéïté de l'âme. Celle-ci enveloppe tous les caractères qui la précèdent et elle les projette dans les corps.

En somme, l'unité n'est pas seulement la communication primordiale. Elle contient en quelque façon toutes les autres. Celles-ci se découperont en elle comme ses déterminations. Elle est la procession toute entière et la suite est son déroulement.

b) L'unité n'est pas seulement la source de toute perfection, mais aussi sa loi de réalisation.

L'ordre de la procession selon Proclos est l'ordre d' « explication ». Chaque perfection développe celle qui la précède en se fondant sur elle, et toutes ensemble ont leur foyer dans l'unité. L'évolution historique nous présente cet ordre à l'envers, puisqu'elle ne manifeste la fin qu'en dernier lieu, alors que celle-ci est la véritable origine. C'est elle qui suscite selon une succession réglée l'apparition des degrés inférieurs comme les conditions nécessaires de son épanouissement. Puisque la fin coïncide avec le principe, les conséquences ou expressions du principe deviennent les moyens de la fin. Celle-ci

1. *El. Th.*, 64.
2. *In Parm.*, VII, 1219, 30-32.

produit parce qu'elle exige. Ainsi la pensée qui se développe dans l'homme en dernier lieu règle dès le début le développement végétatif. Quel que soit le nombre des médiations que l'unité projette pour s'exprimer, rien n'agit que par l'unité. La réalisation est donc le fruit inadéquat de l'unité, qui est l'exigence imprescriptible. Celle-ci est *théogonique*, puisque c'est par elle que les dieux sont dieux[1], que les esprits et les âmes reçoivent cohésion[2].

La philosophie de l'être est, en effet, ambigüe. L'être est à la fois idéal et fait, valeur et réalité, acte et structure. Pour reprendre une formule du P. Breton[3], la mise en un de ces deux aspects risque de tourner à la consécration de la puissance plutôt que du jugement qu'on porte sur elle. Or ce qu'il y a de plus profond dans l'esprit, ce n'est pas l'affirmation, mais sa mise à distance. L'antériorité de l'un vis-à-vis de l'être est justement le primat de la norme sur la plénitude, celui de l'exigence sur la réalisation. L'unité est comme un devoir-être qui ne sera jamais égalé par son meilleur accomplissement. La primauté de l'un prolonge celle du nombre dans la ligne pythagoricienne. De même que le nombre est la vérité des choses et les précède sans s'y épuiser, la monade fonde les nombres et leur infinie croissance.

3) La troisième raison de la préférence accordée à l'un est d'ordre à la fois poétique et mystique.

Si l'un se justifie comme le meilleur symbole de la divinité sur le plan spéculatif, il est aussi le plus incantatoire. Car la théologie néoplatonicienne n'est pas simple théorie, mais également conversion. Elle ne peut être entièrement détachée de la théurgie et du mythe « initiatique » dont elle sort et vers lesquels elle nous

1. *Ibid.*, VI, 1066, 22-24 ; 1096, 36-38 ; 1109, 15-17 ; VII, 1212, 28-32. Damascios emploie le terme θεογονία pour caractériser le « jeu » du *Parménide* = *Dubit.*, II, p. 118, 3.
2. *In Parm.*, VI, 1044, 22-24.
3. Stanislas Breton, *Du Principe*, Paris, 1971, p. 328.

tourne. Son efficacité déborde le langage rationnel pour employer celui de la poésie inspirée[1].

Nous savons que selon Damascios l'Un est le symbole de l'Ineffable. (Le zéro était encore inconnu en Occident.) Cette évocation ne lui semble pas gratuite, puisqu'il y a en nous et en tout esprit une part d'inexprimable qui peut être considérée comme une trace et une sorte de participation[2]. Le terme « Un » n'évoque ni une hypostase transcendante qui serait inaffirmable, ni un simple état immanent qui inviterait à un narcissisme peu platonicien, mais une présence qui, ne pouvant ni se thématiser ni se réfléchir adéquatement, appelle toutes les ressources de l'expression. Ce qui ne peut être conçu peut être suggéré, joué et chanté.

Damascios se réfère à ce que Proclos, dans un opuscule (μονόβιβλος) perdu, appelait « l'axiome de l'ineffable » (ἀπόρρητον ἀξίωμα)[3]. C'est bien dans cette ligne qu'il faut entendre les formules par lesquelles le Lycien désigne les συνθήματα que le Principe a semés en nous[4] = « l'un de l'âme », « la cime de l'âme », « le centre de l'âme », « la fleur de notre substance », « l'ineffable qui est en nous », « la semence de ce non-être qui est en nous », etc... Ces figures veulent célébrer notre enracinement dans le centre universel, en ramenant l'esprit à la source nocturne de sa clarté.

Il n'est point surprenant que les théologiens et auteurs spirituels, chrétiens et musulmans, aient repris ces symboles pour évoquer l'immanence divine dans le sanctuaire de l'âme. Le langage néoplatonicien demeure un modèle pour quiconque met au service de l'union mystique un processus d'intériorisation et de réflexion critique. Car, nous le savons, chez les néoplatoniciens, cette union n'est jamais une conquête, mais la récupé-

1. *In Remp.*, I, 177, 16-23 ; 178, 10-179, 3.
2. *Dubit.*, I, 17, 23-30.
3. *Ibid.*, 57, 11-25.
4. *In Remp.*, I, 177, 15-23.

ration d'un point de départ caché. De même que chez Spinoza la vertu n'obtient la béatitude que dans la mesure où la béatitude a déjà secrètement suscité la vertu, l'unité n'est jamais visée que par elle-même. Elle ne s'ajoute jamais à l'être, mais elle se donne l'être, la vie et la pensée pour s'épanouir à travers ce circuit.

4) Enfin la quatrième raison du primat de l'Un serait celle-ci. L'Un de la première hypothèse du *Parménide*, c'est-à-dire la négation de l'être, exprime le véritable point de départ de toute autoconstitution. Si l'esprit et l'âme ne reçoivent passivement aucune détermination, mais sont les auteurs, sous la motion de leurs principes, de tout ce qu'ils portent en eux-mêmes, il faut bien qu'ils parviennent à leur complexité en partant de l'absolue simplicité. Seule celle-ci octroie le pouvoir d'une autoréalisation intégrale à partir de zéro.

« ... Peut-être est-il nommé *Un*, écrit Plotin, pour que la recherche, partant de ce qui signifie la suprême simplicité, s'achève par la négation de ce nom même... »[1].

2. — *Le* πρό *et l'*ὑπέρ

Quand il parle des principes supérieurs à l'essence et à la pensée, Proclos préfère parfois les composés formés avec πρό à ceux qui emploient ὑπέρ. Par exemple = προούσιος[2], προεῖναι[3], πρόνοια[4], προαίτιος[5], προαιώνιος[6].

L'éternité étant identique à la vie qui est au niveau de l'être ou de l'intelligible, l'Un devient « pré-éternel ». S'il est dit « pré-cause », ce n'est pas pour affirmer sa productivité à titre de « cause première », mais pour écarter de lui toute efficacité qui le rendrait corrélatif

1. *Enn.*, V, 5, 6, 30-33.
2. *In Remp.*, I, 266, 28.
3. *El. Th.*, 122. *In Parm.*, VII, 1212, 30.
4. *El. Th.*, 120.
5. *In Parm.*, VII, 1210, 11. *In Pl. Th.*, V, 1, p. 248.
6. *El. Th.*, 107.

de ses effets. Il est ce par quoi les causes sont causes, ne recevant d'elles qu'une dénomination fonctionnelle.

On sait que ὑπερούσιος est généreusement accordé aux hénades ou aux puissances qui jaillissent de l'Un et se forment elles-mêmes à partir de lui en déroulant les séries. Et puisque les trois séries de l'indivisible sont celles de l'être, de la vie et de la pensée (l'âme étant la série de l'indivisible et du divisé), ὑπερούσιος est suivi de ὑπέρζωος et de ὑπέρνους[1].

Προούσιος intervient plus rarement. Nous voyons ce terme se dessiner, mais encore en deux mots, dans un texte déjà cité[2] où il est dit que la bonté du Père (terme qui n'est jamais appliqué à l'Un) est pour ainsi dire « une substance antérieure aux substances » (οὐσίας πρὸ οὐσιῶν οὔσης).

Il apparaît également au pluriel dans la *Théologie platonicienne* pour qualifier les biens qu'engendre le Bien au-delà de l'être = τῶν προουσίων ἀγαθῶν γεννητικόν[3]. Plus loin, dans le même ouvrage, προούσιος caractérise la forme la plus fondamentale de la puissance ou de l'infinité, qui, à travers l'infinité substantielle, s'étend jusqu'à la matière ultime[4]. Même doctrine dans le commentaire de la *République*.

« Il y a trois ordres de puissance, la présubstantielle (προούσιος), la substantielle (οὐσιώδης) et l'infrasubstantielle (ἀνούσιος) »[5].

Notons que προούσιος appartenait déjà au vocabulaire du *De Mysteriis* de Jamblique et à la dernière partie de ce traité (VIII-X), qui est vigoureusement hénologique[6]. Il était appliqué au second dieu, « la monade issue de l'un et principe de l'essence ».

1. *Ibid.*, 115.
2. *In Tim.*, I, 412, 4-10.
3. *In Pl. Th.*, II, 7, p. 47, 17. L'édition Saffrey-Westerink fusionne les deux mots que Portus séparait.
4. *Ibid.*, III, 12, p. 45, 5.
5. *In Remp.*, I, 266, 27-28.
6. *De Mysteriis Egyptiorum*, VIII, 2, et X, 5, des Places, p. 196 et 213.

Il existait enfin dans les fragments d'un commentaire du *Parménide*, attribué à Porphyre par Pierre Hadot. « Or, non seulement Dieu n'est rien de qualifié, mais encore le fait qu'il soit antérieur à l'essence (τὸ προούσιον) le rend étranger à tout être et à tout « il est »[1].

Il semble d'abord que προούσιος ne dit rien de plus que ὑπερούσιος. On ne peut s'en tenir à l'être pour le justifier. Pourtant le renversement de métaphore que produit le passage de l'ὑπέρ au πρό apporte une leçon qui n'est pas négligeable. Elle exprime l'antériorité plus que la supériorité ou bien elle appuie celle-ci sur celle-là. Le schéma qu'elle évoque n'est plus la progression vers un au-delà inaccessible, mais *la régression vers un endeçà déjà donné.* Le premier mouvement était la visée d'une transcendance, le second est la reconnaissance d'une présence trop immanente pour être immédiatement consciente. On ne se tend plus vers ce qui nous dépasse, on se retourne vers ce qui nous prévient et nous investit de telle sorte que, quoi qu'on fasse, l'origine est toujours déjà là et c'est par elle qu'on la recherche. La fin n'est autre que le principe, selon le processus cyclique cher aux néoplatoniciens, qui garantit l'autonomie de l'esprit.

Le terme πρόνοια, très fréquent chez Proclos, contient l'idée de « providence » et il suffit parfois de le traduire par ce mot. Mais il a souvent un sens original qui distingue cette fonction chez Proclos de la providence stoïcienne et de la providence chrétienne. Car si on entend par « providence » un acte de la pensée divine, on se heurte à cette difficulté que la divinité selon Proclos n'est pas définie par la pensée.

« Le caractère propre de l'esprit est de contempler, de penser et de discerner les êtres, tandis que celui du dieu est d'unifier, d'engendrer et d'exercer l'activité prénéotique (τὸ προνοεῖν)... C'est donc par ce qui n'est pas

1. *Porphyre et Victorinus*, II, Paris, 1968, p. 96, 25. Traduction Hadot.

esprit (μὴ νῷ) en lui que l'esprit est dieu. Et c'est par ce qui n'est pas dieu (μὴ θεῷ) en lui que le dieu qui est dans l'esprit est esprit »[1].

L'activité prénoétique n'est pas la pensée qui prévient et règle les êtres, mais d'abord *l'opération de la bonté qui précède et engendre la pensée.* La définition qu'en donne Proclos se rattache à sa théologie.

« C'est chez les dieux que réside l'activité prénoétique à titre primordial. Car où serait l'activité antérieure à l'esprit (ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια) si elle n'était chez les suressentiels? Or l'activité prénoétique, comme le nom l'indique, est une activité antérieure à l'esprit. Par conséquent, c'est parce qu'ils sont dieux et parce qu'ils sont bontés que les dieux exercent leur activité prénoétique sur tous les êtres, en les emplissant tous de la bonté antérieure à l'esprit »[2].

Pour bien situer cette définition, il faut revenir à la triade divine (bonté, vouloir, activité prénoétique) immédiatement dérivée de l'Un et génératrice de la triade ontologique (substance, vie, pensée). Le prénoétique est à la bonté présubstantielle ce que la pensée est à la substance. La bonté engendre le prénoétique comme la substance la pensée. La πρόνοια est donc antérieure à la pensée et non la pensée même. Elle est l'illumination de la générosité. Elle se place au point où la négation de la pensée dans la bonté engendre l'ordre dans ses dérivés en même temps que l'indétermination et la puissance que cet ordre suppose. C'est ce qui fait l'ambivalence du prénoétique, semblable à celle du nombre unitaire (ἑνιαῖος ἀριθμός)[3], qui est à la fois monade et puissance de multiplication. Il est antérieur à la pensée et simple en tant que tel. Mais il engendre la pensée et de ce fait en contient la loi sérielle, comme toute hénade enveloppe

1. *In Parm.*, VI, 1047, 14-18. Cf. *In Tim.*, I, 258, 7-8.
2. *El. Th.*, 120. Cf. *In Tim.*, I, 415, 8-24. *De providentia*, 7, 10-14, p. 113.
3. *El. Th.*, 113.

son nombre homogène. Et parce qu'il ne s'identifie pas à la pensée, il peut produire et envelopper du même coup tout ce qui déborde l'intelligible et la raison. L'activité prénoétique est parfaitement compréhensive parce qu'elle précontient toutes choses sous la norme la plus fondamentale et la plus simple, celle de l'un ou du bien.

« Puisque l'activité prénoétique, comme on l'a dit, est définie par l'un et le bien et puisque le bien est antérieur à l'esprit (car l'esprit aspire au bien, comme tous les êtres, tandis que le bien n'aspire pas à l'esprit), il est nécessaire que la connaissance prénoétique soit au-dessus de la noétique (νοεράν). Et c'est ainsi que l'activité prénoétique connaît tous les êtres par son propre un, en tant qu'elle les rend tous bons, les pensants et les non pensants, les vivants et les non vivants, les êtres et les non êtres, en leur infusant à tous l'un qui exprime son propre un »[1].

Si l'un s'identifiait avec l'être et la pensée, il ne se manifesterait que par ce que ses dérivés contiennent de positif, tandis que, s'il est antérieur à l'être et au non être, à la clarté et à la nuit, *il s'épanche dans l'incoordonné comme dans l'ordre*, sans être atteint par de telles divisions. Ainsi la divinité porte l'univers et dans ce qu'il a d'affirmatif et dans ce qu'il recèle de négation. Car l'un des dieux s'exprime par l'une ou l'autre de ces fonctions qui s'exigent mutuellement dans leur opposition même. Proclos use ici de l'analogie qui lui est chère du centre et de la monade.

« Rien n'échappe à cet un, soit du point de vue de l'être, soit de celui du connaître. On dit, et à bon droit, que le cercle est tout entier dans le centre sous le mode central (κεντρικῶς), puisque le centre est la cause dont le cercle est l'effet. On dit pour la même raison que tout nombre est dans la monade sous le mode monadique (μοναδικῶς). Tous les êtres sont à bien meilleur titre dans l'un de l'activité prénoétique, puisque celui-ci est unité à meilleur

1. *De decem*, I, 5.

titre que le centre et la monade. De même donc que, si le centre avait la connaissance du cercle, il en aurait une connaissance centrale (κεντρικήν) identique à sa subsistence et qu'elle ne se diviserait pas selon les divisions du cercle, ainsi la connaissance unitaire de l'activité prénoétique est connaissance dans une seule et même indivision de tous les divisés et de chacun des plus individués et des plus universels. De même qu'elle fait subsister chacun dans l'unité, ainsi elle connaît chacun dans l'unité, et ni cette connaissance n'est divisée par les objets connus, ni ceux-ci ne se confondent dans l'unicité et l'unité de cette connaissance. *Parce qu'elle est une, elle enveloppe toute l'infinité* (ἀπειρίαν) des connaissables, tandis qu'elle est plus une que toute l'unité qui est en eux »[1].

L'activité prénoétique est un caractère divin, mais elle se communique aux esprits et aux âmes dans la mesure où ils font fructifier en eux-mêmes le principe de la divinisation, c'est-à-dire cette « trace cachée de l'Un (τι κρύφιον τοῦ ἑνὸς ἴχνος) qui est plus divine que l'esprit qui est en nous »[2]. Les anges, les démons et les héros, « en tant qu'ils possèdent quelque semence de l'Un (τι σπέρμα τοῦ ἑνός)... et non la vie ni la pensée »[3], les âmes divines[4] et même toutes les âmes, quand elles sont sous l'inspiration divine, exercent l'activité prénoétique en synergie avec les dieux (συμπρονοοῦσιν αὐτοῖς)[5].

Proclos ne manque pas de préciser que l'activité prénoétique étant un passage de l'un au multiple appartient primordialement aux hénades et ne peut être attribuée proprement à l'Un pur, qui est supérieur à cette fonction comme à toute puissance. Il l'exerce à travers les dérivés

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, X, 64.
3. *Ibid.*, X, 65.
4. *El. Th.*, 201.
5. *De decem*, X, 65.

auxquels il se communique, en tant qu'il est de tous le principe et la fin[1].

Cette notion et ce terme de « prénoétique » avaient été employés par Plotin dans un sens qui a sans doute inspiré Proclos. L'auteur des *Ennéades* oppose à la complexité nécessaire de la pensée une sorte de simplicité originelle et heureuse. Ce n'est pas une pensée, écrit-il. « ... mais un toucher et pour ainsi dire un contact ineffable et inintelligible, antérieur à la pensée (προνοοῦσα), quand la pensée n'est pas encore née et qu'il y a toucher sans pensée »[2].

Ce prénoétique n'est pas un principe purement transcendant, mais l'un en nous, origine immanente et permanente du noétique. Plotin décrit ailleurs[3] ce déploiement générateur de l'intelligible et de l'intelligence et il le compare à un cercle qui s'extrapose à partir de son centre idéal. Il y voit même une certaine déchéance, provoquée par cette témérité (τολμήσας) qui cause la chute de l'âme[4]. Voulant *tout* posséder, l'esprit s'écarte de sa simplicité fondamentale, devient une totalité et échange la coïncidence contre la clarté[5].

La pensée pure n'est pas le paradis, mais seulement sa réminiscence. Dans son effort pour remonter le cours de sa propre genèse, l'esprit se voit prévenu par une communication dont la possession mystique et l'incantation esthétique lui rendent par instants la jouissance. Il redevient ce qu'il était ou plutôt il devient ce qu'il est. La connaissance n'est ni le point final ni le point de départ, mais un entre-deux nécessaire.

« Au-delà de la haute valeur de l'esprit, écrit Proclos, il faut éveiller la subsistence qui est la cime (τὴν ἄκραν ὕπαρξιν) de l'âme, par laquelle nous sommes un et s'unifie

1. *Ibid.*, X, 66.
2. *Enn.*, V, 3, 10, 41-44.
3. *Ibid.*, III, 8, 8, 31-40.
4. Comparer VI, 9, 5, 29, et V, 1, 1, 4.
5. *Ibid.*, V, 8, 11.

la pluralité qui est en nous. De même que nous participons à l'esprit par cet esprit dont nous parlons, ainsi nous avons part au Premier de qui vient à tous l'unité, par l'un et pour ainsi dire la fleur de notre substance, qui est notre suprême jonction au divin »[1].

« Présubstantiel » et « prénoétique » désignent donc indivisiblement les opérations constituantes de l'âme et les activités unifiantes des principes supérieurs. La démarche régressive étant coûteuse et son terme impensable, le πρό est parfois figuré par l'ὑπέρ, le fondamental par le transcendant, l'en-deçà par l'au-delà. On retrouve la μονή dans la visée de l'ἐπιστροφή. Ainsi s'affirme chez Proclos le paradoxe plotinien du « salut » donné avant l'être et réalisateur de l'être. L'union divine est hyperontologique parce qu'elle est préontologique et ontogénique.

1. *In Alcib.*, 247, 7-11. Voir *In Parm.*, VI, 1081, 4-13. *In Pl. Th.*, I, 3, p. 15, 17-21. *De providentia*, 31-32.

CHAPITRE VI

PROCESSION POLYCENTRIQUE

1. — *La multiplication des monades*

La procession manifeste sous forme de structures la puissance unitive du Principe. Le modèle en est la structure pentadique que construit le jeu architectonique du *Parménide.* On y voit se déployer, étroitement liée par ses oppositions, l'ordonnance que tracent les cinq premières hypothèses. L'antithèse fondamentale est celle des deux conclusions intégralement négatives (la première et la cinquième), projetant chacune un extrême dont le premier est irréalisable par excès et le dernier par défaut. Mais leurs fonctions (un pur, divers pur) soutiendront, en se combinant selon différentes proportions, les degrés d'unité multiple, c'est-à-dire de réalité. Entre ces extrêmes, insaisissables et nécessaires, se rangeront donc les ordres de l'indivisible (la triade être-vie-pensée) et ceux du divisé (sensation-végétation-corporéité). Et en leur centre, récapitulant affirmations et négations et leur servant de médiation, surgira la spontanéité psychique[1].

	Un
indivisible	{ être vie pensée
médiation et connexion	âme (substance, puissance, activité)
divisé	{ sensation végétation formes corporelles
	matière

1. *In Tim.*, II, 139, 25-140, 10 ; 208, 20-29.

C'est dans l'âme que s'exprime de la façon la plus complète la puissance de l'Un. La procession est essentiellement connexion, puisqu'elle est structurante. Et du moment que l'âme nous en livre la loi, nous devons reconnaître que la procession ne se borne pas à descendre de l'extrême supérieur vers les autres ordres, mais qu'elle jaillit au centre de chacun des autoconstituants.

Il faut donc corriger le schéma de la procession s'écoulant en ligne droite de l'Un à la matière et déposant au passage des êtres tout partiels, sans initiative, extérieurs les uns aux autres. Tout être véritable procède de lui-même et du même coup directement de l'Un, non seulement parce qu'il est un mode d'unité (quelle que soit sa place dans la hiérarchie), mais aussi parce qu'il pose lui-même en quelque façon les principes et les éléments qui le posent. *Dans toute procession intériorisée la causalité forme un cercle.* Ce que donnent les principes supérieurs, c'est le pouvoir d'être *causa sui*. Car pour se faire âme, nous le savons, il faut que l'âme se réalise dans l'être, s'épanche selon la vie, et se recueille dans la pensée. Et puisqu'elle tient d'elle-même tout ce qu'elle est, l'Un lui-même en tant que Principe entre dans le cycle de son dérivé. Il n'est un que contre et par le multiple qu'il unifie. L'Un est déjà une manifestation, mais il ne peut se manifester sans être cause ni être cause sans avoir d'effet. Au-delà de toute manifestation il n'y a plus que l'Ineffable et c'est encore trop dire.

C'est ainsi qu'il faut comprendre cette affirmation d'Érigène que Dieu se crée lui-même (comme Dieu) en créant le monde intelligible.

« Creatur enim a seipsa (divina natura) in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est in suis theophaniis incipit apparere »[1].

Dieu n'existe pas comme Dieu sans théophanie. Il n'est tel que dans un univers de significations où tous les termes, même les noms de l'Absolu, sont corrélatifs. Le seul moyen pour lui de passer de la négation excessive à la divinité, c'est de se donner à travers une expression l'affirmation et la connaissance de soi. Ce qui d'ailleurs ne lui ajoute rien, mais infuse aux dérivés tout ce qu'ils sont. Ainsi l'efficacité remonte en chaque être vers son origine. Et c'est ce que signifie la conversion qui achève la procession par la reconnaissance et la qualification de son point de départ.

1. *De divisione naturae*, III, 689 a b, *P. L.*, 122. Cf. *Ibid.*, 683.

A l'intérieur de chaque structure, comme dans tout système et dans tout organisme, tout tient à tout et agit sur tout. Chaque point est déterminé par l'ensemble et contribue à le former. Et cet ensemble lui-même se développe sous une motion qui joue le rôle de principe, de fin et surtout de moyen. Elle suscite en même temps tous les points dans leur interaction mutuelle. La formule chère à Proclos « Tout est dans tout, mais en chacun selon son mode propre »[1] pourrait être complétée par celle-ci : « Tout est cause de tout, mais chacun selon son mode propre ». Car l'intériorité ne se conçoit pas sans la causalité, et celle-ci porte au total sur soi-même.

Il en résulte que la procession a autant de centres que de foyers spirituels. Le centre est partout, car l'univers est intérieur à chacun de ses points. Toujours total, il est partout identique et partout différent. Car il y a chez les esprits des processions moins déployées selon le nombre, mais plus puissantes et plus rayonnantes[2]. En revanche chez les âmes, elles sont plus déroulées et moins puissantes, mais plus distinctes et plus manifestes. Tous les degrés y sont en acte, de l'un pur au divers pur, et pas seulement enveloppés dans leur cause. Puisque la procession est assimilée à une expression, il faut que toutes les formes possibles de dérivation se réalisent, afin que toute fonction divine et tout caractère intelligible aient leur espace de manifestation.

1. *El. Th.*, 103. *In Tim.*, II, 44, 17-18. *In Parm.*, IV, 929, 6-7.
2. *In Tim.*, I, 432, 23. *El. Th.*, 204.

Chaque être véritable est son propre démiurge, mais sous l'illumination des démiurgies plus concentrées et plus puissantes. Ainsi les différences entre les êtres se ramènent à des proportions variées de manence et de procession. La procession se diversifie en modifiant son écart et sa réintégration, c'est-à-dire le circuit qui constitue chacun. Elle ne s'avance ni par bonds discontinus ni en ligne droite. Mais par une reprise incessante de son point de départ elle glisse de totalité en totalité selon un schéma hélicoïdal fait de progression et de régression.

Dès lors la formation de l'univers s'accomplit en chacun de ses points selon des perspectives indéfiniment variées. C'est la loi monadologique qui inspirera un jour Leibniz. Mais nul être véritable ne se borne à réfléchir l'ordonnance totale. Chacun l'engendre toute entière et ainsi s'engendre soi-même, comme dans la dialectique du *Parménide* chaque hypothèse revient à l'un pour en tirer d'un nouveau point de vue de nouvelles conséquences[1]. La procession est donc intégrale et spontanée et chaque foyer de l'univers. Elle peut être continue (συνεχής), il n'y a pas de vide entre les êtres, parce que chacun d'eux étant total, la différence entre eux n'est pas de contenu, mais de déploiement et d'accent[2].

Le seul écart qui introduise une discontinuité (qui est ici un abîme) est le passage de l'Ineffable à la totalité ou de la négation par excès à l'affirmation, car l'Un pur n'est pas un et l'un-être est le tout. Cette distance n'implique pas cependant une transcendance sans immanence. Elle nous habite comme la nuit qui est notre illumination. Et une fois la totalité posée, même encore germinale et indistincte, la procession est en un sens accomplie. Les innovations se tiendront dans les modes d'expression. Son modèle est la dérivation que Proclos appelle καθ' ὑπόβασιν (par marche dégressive)[1], qui est la génération des parties par le tout, en précisant qu'il s'agit de parties totales que le tout contenait de façon indistincte. Dans ce cas la cause produit ses effets en donnant à chacun tout ce qu'elle est, mais en accentuant en chacun un caractère différent. L'effet est sous un mode partiel (μερικῶς) ce que la cause est de façon totale (ὁλικῶς). Ce que dit Proclos des intelligibles vaut pour l'âme en tant qu'elle appartient au monde des indivisibles[2].

1. *In Parm.*, VI, 1049, 30-1051, 33.
2. Sur la continuité de la procession, voir *Ibid.*, VII, 1174, 35-1175, 29. *In Tim.*, I, 179, 3-7 ; 373, 5-7 ; 444, 30-445, 3 ; II, 45, 14-22.

On objectera peut-être que ce schéma ne vaut qu'à l'intérieur d'une série, comme celle de l'intelligible et de l'âme. Quand on passe d'une série à une autre, intervient une discontinuité. Proclos le sait. Mais il admet que toutes les séries sont contenues dans une seule, comme les nombres dans l'unité[3]. Il soutient également que les premiers membres d'un ordre inférieur gardent une réelle affinité avec les derniers de l'ordre immédiatement supérieur.

« Partout les premiers détiennent le caractère (μορφήν) de leur cause. Car parmi les corps le tout premier qui est proche de l'âme est tout à fait vivant (ζωτικώτατον) ; chez les âmes la première est semblable à l'esprit (νοειδής), et l'esprit tout premier est dieu. A ce point que parmi les nombres le tout premier est assimilé à l'un (ἑνοειδής), unitaire et suressentiel comme l'Un »[4].

Les ordres inférieurs expliquent à leur manière ce qui demeurait implicite dans les supérieurs. Les notions et les raisons psychiques déploient les intuitions, comme celles-ci révèlent les intelligibles. Si les raisons se détachaient de ces intuitions et s'isolaient les unes des autres, elles n'auraient plus de sens. Dans la mesure où elles sont des pensées, elles sont en quelque façon totales, tout comme les âmes particulières sont intégralement

1. *In Parm.*, II, 746, 11. *El. Th.*, 67.
2. *In Tim.*, I, 247, 29-248, 1.
3. *El. Th.*, 100. *In Pl. Th.*, V, 28, p. 307.
4. *In Parm.*, VI, 1051, 25-31.

âmes et comme chacune des puissances psychiques contient l'âme tout entière.

Il y a donc chez Proclos trois états du tout. Ou bien il est antérieur à ses parties ou tout causal (κατ' αἰτίαν), ou bien il est le système déployé de ses parties ou tout subsistant (καθ' ὕπαρξιν), ou bien il est immanent à chacune de ses parties ou tout par participation (κατὰ μέθεξιν)[1].

2. — *Les nombres idéaux*

Il semble que Proclos ait voulu fonder sur les nombres idéaux cette multiplication des centres processifs. Car le nombre idéal, ou mieux le nombre supérieur aux idées, suressentiel et distinct du nombre mathématique, règle tout multiplicité noétique, psychique ou empirique, comme une loi indivise de division. Ce nombre, c'est donc l'unité en tant qu'elle est grosse d'un certain ordre et qu'elle demeure inaltérée par sa procession = ἀριθμὸς ἑνιαῖος[2] ou ἑναδικός[3]. La figure que propose Damascios lui convient à juste titre, celle du cône, parce qu'il a pour sommet l'un indivisible et pour base sa propre forme divisée[4].

Chez Proclos, le nombre séminal correspond à l'hénade[5]. C'est le point où l'unité devient fulguration à la fois d'infinité et de déterminant, où l'un et le multiple échangent leurs caractères. Le nombre hénadique est la multiplication originelle de l'unité en même temps que la racine unitaire du multiple. Ainsi l'unité est partout, et puisqu'elle est symbolisée par le centre comme le nombre par la circonférence, on peut dire avec autant de raison que le centre est partout.

1. *El. Th.*, 67. *In Parm.*, IV, 929, 6-16.
2. *El. Th.*, 113.
3. *In Parm.*, VI, 1051,30.
4. *Dubit.*, II, p. 95, 9-11.
5. *In Parm.*, VI, 1051,29-33.

Le Lycien approuve Pythagore, d'avoir proclamé que le nombre est ce qu'il y a de plus sage.

» Il signifiait par l'énigme du nombre l'ordre intelligible qui enveloppe la multiplicité des idées noétiques (τῶν νοερῶν εἰδῶν). C'est là en effet que se tient le nombre au sens principal et primordial qui suit l'un suressentiel ; c'est ce nombre qui fournit à tous les êtres les mesures de leur être ; c'est en lui qu'est la véritable sagesse et la véritable connaissance, parce qu'elle relève d'elle-même, se convertit vers elle-même et se donne à elle-même la perfection »[1].

Puisque le nombre régit le déroulement de la procession et se déploie avec elle, il se distribue en plusieurs ordres.

Si on songe au nombre totalement développé, celui-ci se place au troisième rang des indivisibles, c'est-à-dire dans l'ordre des noétiques (νοερά), à la suite des intelligibles (νοητά) et des intelligibles — noétiques. Mais si on surprend le nombre en acte de passage du simple au complexe, en train de se déployer, il se situe au second rang des indivisibles, c'est-à-dire à la jonction des intelligibles et des noétiques, parce qu'il est plus unitif que les noétiques, mais plus divisé que les intelligibles[2].

C'est donc au niveau des essences noétiques que le nombre réalise pleinement sa définition de « multiplicité discrète » (πλῆθος διακεκριμένον)[3]. Ici seulement la puissance de l'altérité, écartant les idées les unes des autres tout en incluant leurs exclusions, en fait de véritables relations. Elles forment un réseau semblable à celui des modes finis chez Spinoza.

« Le caractère propre de l'esprit est d'introduire partout la division et de manifester les multiples ensembles... »[4].

1. *In Crat.*, 6, 3-8.
2. *In Pl. Th.*, IV, 29, p. 225.
3. *Ibid.*, IV, 28, p. 222.
4. *Ibid.*, V, 12, p. 268. Cf. *In Parm.*, IV, 973, 15-21.

Dans l'horizon de la *Théologie platonicienne*, les premiers nombres sont les noétiques qui président à toute génération, les seconds sont les hypercosmiques qui sont les sources de la vie et les règles des dieux cosmiques, les troisièmes sont les célestes qui sont les normes des révolutions astrales, les derniers sont les sublunaires qui déterminent les natures mortelles dans leurs totalités et leurs parties[1].

Dans le commentaire sur le *Timée*, Proclos mettait au deuxième rang le nombre substantiel (οὐσιώδης) et immobile, qui semble correspondre au noétique. Au troisième rang il plaçait le nombre psychique et automoteur. Enfin à la dernière place le nombre de la nature qui est « hétéromobile ». Il réservait ainsi la première place au nombre « divin » et « assimilé » à l'un[2].

Mais le dernier écrit de Proclos s'écarte peu de son premier, puisque la *Théologie platonicienne* admet, au-delà des nombres primordiaux, une « pluralité » (πλῆθος) contenue dans les principes du nombre. La monade, en effet, recèle sous le mode paternel, et la dyade sous le mode maternel ou générateur, une « pluralité intelligible » qui n'est pas encore le nombre parce qu'elle n'est pas divisée par l'altérité, mais qui est puissance active de tous les nombres[3].

Ainsi le nombre se précède en quelque sorte lui-même et dans le langage de Proclos, on parlerait de προαριθμός. Ce « prénombre » serait nombre sous le mode causal (κατ' αἰτίαν)[4]. Il serait la loi qui déroule les nombres, cachée dans la simplicité de l'intelligible et aussi indivise que peut être un acte de division.

« Partant d'en haut et s'étendant jusqu'aux derniers êtres, la nature du nombre traverse toutes choses, donnant ordre et cohésion à toutes par les formes appropriées »[1].

1. *In Pl. Th.*, IV, 29, p. 225.
2. *In Tim.*, II, 161, 26-29.
3. *In Pl. Th.*, IV, 28, p. 222.
4. *Ibid.*, p. 223.

C'est dans ce sens de puissance réalisatrice et non de quantité réalisée que le nombre sera dit ἄπειρος[2]. S'il y a dans la suite illimitée des nombres mathématiques quelque chose d'inépuisable et d'inexprimable, il faut, pour en trouver la raison, remonter jusqu'au mystérieux pouvoir du nombre unitaire, dont le théurge reçoit quelque communication. L'impossibilité de fixer un terme à la série des nombres figure l'ineffabilité de son principe et elle en découle.

« ... Les nombres unitaires (ἑνιαῖοι) sont inconnaissables en eux-mêmes. C'est qu'ils sont plus anciens que les êtres, plus unitifs que les idées et qu'ils préexistent comme générateurs des idées que nous appelons intelligibles. Et c'est ce que montrent les plus vénérables des théurgies, qui usent des nombres en tant qu'ils ont un pouvoir d'agir ineffable et qui accomplissent grâce à eux les plus grandes et les plus secrètes de leurs œuvres »[3].

Ces différents niveaux du nombre sont mis en évidence par la réserve que formule Proclos au sujet de la théorie plotinienne du nombre fondement et lieu des êtres[4]. Celui qui remplit cette fonction ne mérite ce nom qu'au sens où la monade génératrice est elle-même nombre.

« Puisque Plotin admet que le nombre est antérieur au Vivant en soi, affirme que l'être primordial tire de lui-même le nombre et que ce nombre est établi comme un milieu entre l'un-être et le Vivant en soi, parce qu'il est le fondement (βάσιν) et le lieu (τόπον) des êtres, il convient d'en parler brièvement.

Si Plotin désigne le nombre intelligible et caché quand il dit que le Vivant en soi contient le nombre, il a raison et il est d'accord avec Platon. Mais s'il désigne

1. *Ibid.*, IV, 29, p. 225.
2. *Ibid.*, IV, 31, p. 230.
3. *Ibid.*, IV, 34, p. 233. Cf. *In Remp.*, I, 83, 7-85, 1.
4. *Enn.*, VI, 6, 9.

le nombre déjà discret, multiforme et issu de l'altérité, telle n'est pas la pluralité intelligible. Là, en effet, l'un est être et l'être est un. C'est pourquoi le Vivant en soi est parfait sous tous points de vue, tandis que dans le nombre, l'un est à part de l'être et l'être de l'un, et aucune des parties n'est plus un tout intelligible, comme dans le Vivant en soi »[1].

Il apparaît donc que chez Proclos chaque série est le déroulement d'un nombre, qui lui-même est enveloppé dans son hénade régulatrice. Et puisque chaque auto-constituant accomplit en lui-même la genèse universelle à partir de l'origine, il s'enracine directement en celle-ci. Ainsi la procession est à la fois une et multiple, elle a un seul centre et elle en a autant que de foyers où s'effectue la génération du nombre. Le nombre joint les extrêmes de la même façon qu'il rassemble ἄπειρον et πέρας.

« Grâce à l'hénade et à la dyade, le nombre rassemble tout et relie tout à l'intelligible sous un mode intelligible, caché et inconnu, même la matière ultime et les traces des idées qui résident en elle »[2].

1. *In Pl. Th.*, IV, 32, p. 231.
2. *Ibid.*, IV, 29, p. 224.

CHAPITRE VII

Sanctuaire et abîme

« Sanctuaire » (ἄδυτος)[1] et « abîme » (ἄβυσσος)[2] = deux symboles qu'emploie souvent Proclos pour désigner les mystérieux extrêmes qui, à des titres opposés, enveloppent son univers. Entre ces deux nuits et à l'intérieur d'elles-mêmes s'étend l'espace psychique et joue le mouvement processif qui se nourrit de leur contraste et de leur correspondance.

1. — *L'espace psychique*

L'univers de Proclos, on le sait, est organisé en chaînes ou séries. Entre l'un pur et le divers pur, qui sont à la fois nécessaires et impensables, se déploient des hiérarchies dont chacune exprime selon tous les modes possibles une détermination de l'unité et renvoie à une puissance divine ainsi caractérisée.

Toute série est construite de façon antithétique. Elle exige une transcendance (ὑπεροχή) opposée à une communauté ou communication (συστοιχία), grâce à une dérivation ou démarche dégressive (ὑφέσις)[3]. Aux deux fonctions opposées Proclos donne des noms divers, soit systématiques et variant selon les niveaux (πέρας et ἄπειρον, repos et mouvement, même et autre, semblable et dissemblable, forme et matière...), soit mythiques (Éther et Chaos, Phanès et Nuit...), et il les ramène finalement à l'antithèse manence-procession.

1. *In Tim.*, III, 169, 19 et 21.
2. *Ibid.*, I, 175, 19.
3. *In Parm.*, IV, 869, 21-22.

Cette tension omniprésente et polyvalente pourrait nous entraîner vers un dualisme métaphysique radical si Proclos n'enseignait que ces extrêmes en conflit sont issus d'une même origine, que chacun exprime de façon irréductible et complémentaire. De sorte que leur opposition ne forme pas seulement les séries en se diversifiant, mais constitue la structure de chaque membre de chaque série. Puisqu'il faut de l'un et du multiple pour construire une chaîne, n'importe lequel de ses membres contient ces éléments, et toutes les variétés de leurs proportions mutuelles doivent se manifester[1]. Puisqu'il y a nécessairement dans l'activité démiurgique un principe d'assimilation et un autre de dissimilitude[2], puisqu'il est en tout dérivé un élément assimilateur vis-à-vis de ses causes en même temps qu'un élément de dissemblance, tous les degrés de ressemblance dissemblable et de dissemblance ressemblante doivent exister. Puisque chaque nombre est un certain équilibre entre la progression infinisante et la régression déterminante, la continuité inépuisable des nombres est implicitement posée en chacun. Du moment que la procession est une expression, il ne peut y avoir de possible non réalisé. Nous avons une chaîne cohérente et sans faille[3].

« Soit donc que, à la manière orphique, tu veuilles opposer les races des Olympiens et celles des Titans et célébrer le triomphe des unes sur les autres, soit que, à la manière pythagoricienne, tu veuilles voir les deux séries parallèles s'étendre de haut en bas jusqu'aux derniers êtres et la série la meilleure imposer de l'ordre à la moins bonne, soit que, à la manière platonicienne, tu veuilles constater que grande est dans le tout la part de l'infini et grande aussi celle du déterminant, comme nous l'avons appris du *Philèbe*, et voir toute l'infinité

1. *In Pl. Th.*, IV, 29, p. 224.
2. *In Parm.*, II, 733, 2-734, 33.
3. *In Tim.*, I, 444, 30-31. *El. Th.*, 103.

s'étendre conjointement aux mesures du déterminant sur tout le champ des êtres cosmiques et produire ainsi le devenir, de tout cela tu retiendras une seule et même leçon, c'est que *le cosmos est tout entier constitué par l'harmonisation de termes opposés.* Et quand le valeureux Héraclite, les yeux fixés sur cette opposition disait : « Le combat est le père de toutes choses », il ne disait lui non plus rien d'absurde »[1].

On peut se demander si pour une telle organisation il est un centre de perspective, et quel il est, s'il existe. Serait-ce le Principe suprême? un esprit universel? le savoir humain?

Le Principe suprême des néoplatoniciens ne peut être ni l'écart des fonctions opposées (ce qui introduirait en lui une altérité ou une relation) ni leur coïncidence (ce qui en ferait une totalité) ni même leur lien (au sens où il s'épuiserait dans cette connexion)[2]. Étant la puissance réalisatrice de toutes choses, il doit n'être rien pour les produire toutes ou plutôt pour donner à chaque être véritable le pouvoir de se réaliser totalement lui-même.

Les principes subordonnés à l'Un, mais supérieurs à l'âme (être, vie, esprit) ne portent pas en eux-mêmes les déterminations de leurs dérivés. L'esprit, par exemple, ne contient pas l'âme qu'il produit. Celle-ci n'est constituée que lorsque, dans sa totalité et ses parties totales, elle s'est posée comme âme à partir de ses principes générateurs.

Au contraire, dans l'âme tout est déterminé et distinct, puisqu'elle doit être substance, puissance et activité (c'est-à-dire selon son mode être, vie et esprit) pour s'affirmer comme automotricité et relier en elle-même l'immuable au devenir. C'est pourquoi dans l'univers psychique rien n'est séparé, comme cela se voit chez les

1. *In Tim.*, I, 174, 12-24.
2. *Ibid.*, II, 15, 12-17.

minéraux qui n'ont pas la vie ou chez les végétaux qui ne sont pas doués de sensation[1].

Commentant la formule du *Timée*, 36 b, selon laquelle le Démiurge joint par le milieu et transforme en cercles les deux segments de droite qu'il a tirés de son mélange, Proclos écrit :

« Ces mots μέσην πρὸς μέσην signifient sans doute que la division en même temps que la jonction de termes qui ne se touchent pas est devenue le caractère propre de la médiation psychique. Car elles se sont faites sous un mode moyen (μέσως). S'il y a en effet division dans l'esprit, puisque s'y trouve l'altérité, c'est sous un mode primordial et pour ainsi dire caché et indivis. S'il y a division dans le sensible, c'est selon le dernier degré de fragmentation, et pour cette raison l'unité s'y trouve obscure et effacée. Dans l'âme division et unité se joignent sous un mode moyen, ainsi que cela convient à l'essence psychique »[2].

Proclos, nous le savons, voit dans cette thèse le centre d'où rayonne en tous sens la méditation philosophique[3]. Ce n'est donc pas dans une pensée divine que se trouve le centre organisateur du cosmos, mais dans l'âme. Celle-ci est le logos par excellence, parce qu'elle s'étend du sanctuaire à l'abîme et peut faire prédominer en elle l'un ou l'autre, grâce à sa diversité interne et à sa mobilité. C'est ce qui apparaît à propos des choix de conditions terrestres qui sont proposées dans le mythe d'Er aux âmes destinées à renaître.

« Car l'âme pénètre aussi chez les démons et les dieux, elle peut devenir non pas un démon par essence ni un dieu par essence, mais un démon ou un dieu par relation (κατὰ σχέσιν), auquel n'appartient pas l'être propre aux démons ou aux dieux. Il semble en effet que, selon qu'elle

1. *El. Th.*, 197.
2. *In Tim.*, II, 246, 30-247, 6.
3. *Ibid.*, 301, 14-17. *In Alcib.*, 320, 19-21.

franchit l'espace vers le haut ou vers le bas, elle devienne toutes choses sous un mode de relation et se fonde avec toutes choses. Car « il n'y a pas, dans les types d'existence, de rang fixe pour l'âme »[1]. *Elle est emportée de l'un ou de l'autre côté, ou jusqu'au souverain Bien ou jusqu'au Tartare.* Par l'intellect et ce qui dépasse l'intellect elle devient démonique et divine, par l'impulsion et la connaissance non rationnelles elle devient tel ou tel des animaux »[2].

Si Proclos soutient que l'âme devient dieu, démon ou animal par relation et non par essence, c'est d'abord parce qu'il lui semble que la structure de l'organisme animal ne se prête point à l'information par une âme humaine, et c'est ensuite une réserve à l'égard de la théorie plotinienne du moi. Cette affirmation que le moi habite tous les niveaux lui paraît menacer l'unité psychique. Pour le Lycien, l'âme est toutes choses, mais selon son mode = τὰ πάντα ψυχικῶς[3]. Et c'est précisément ce mode (de médiation entre l'indivisible et le divisé) qui fait d'elle le centre immanent. Car loin d'enfermer l'âme en elle-même, ce mode lui procure toutes les présences en lui ménageant le recul et l'autonomie indispensables à sa lucidité. Transformant tous les principes en éléments distincts et intérieurs les uns aux autres, il permet à l'âme d'actualiser les composants et la structure de l'univers dans la mesure où elle s'approfondit elle-même.

Car l'âme est un système autoconstituant dans lequel toutes les fonctions se déterminent mutuellement et circulairement pour se donner une forme totale[4]. Son caractère propre, c'est de maintenir un certain équilibre, d'ailleurs variable, entre l'unité et la multiplicité, entre la cohésion et la distinction. Ce qui fait d'elle la plus

1. *Platon, République*, X, 618 b.
2. *In Remp.*, II, 310, 18-28, traduction Festugière.
3. *In Euclid.*, 16, 14.
4. *In Tim.*, II, 150, 5-11. *In Pl. Th.*, V, 26, p. 304.

claire et la mieux déployée des structures, celle dans laquelle on peut lire le plus distinctement la loi structurale du réel.

En procédant de son centre ineffable jusqu'à son entier déroulement, la genèse psychique passe nécessairement par tous les intermédiaires qui trouvent place entre l'un et le nombre automoteur. Tels sont, dans l'ordre de complexité progressive, l'être, la vie et l'esprit, qui sont les premières étapes de la multiplication de l'un. En traversant ces degrés permanents de son autoconstitution, l'âme s'ouvre et se réfère aux séries supérieures à la sienne. Sa spontanéité intègre d'autres spontanéités moins divisées, dont la procession plus concentrée ne s'avance pas jusqu'aux dernières déterminations. Au lieu de se donner comme l'âme autant de multiplicité que d'unité, ces monades demeurent plus enveloppées en elles-mêmes. C'est pourquoi elles peuvent être regardées comme des principes correspondant à autant d'éléments psychiques[1].

Il y a ainsi une sorte d'analogie grâce à quoi les différents foyers symbolisent les uns avec les autres, divers par la puissance et le développement, identiques par la loi de constitution.

« De même que chaque esprit contient toutes choses, ainsi en toute sphère selon son mode propre tout est présent »[2].

C'est de façon semblable, mais en renversant le dosage des extrêmes (en accentuant le divisé) que la substance psychique entre en communication avec les êtres qui lui sont inférieurs, par exemple avec les animaux. Ceux-ci sont contenus en elle, parce que la structure qui laisse surabonder la multiplicité matérielle contre l'unité formelle est une conséquence de l'essence qui maintient leur équation. Au lieu d'être ἕν et ἓν πολλά comme les

1. *In Tim.*, II, 135, 13-20. *In Pl. Th.*, III, 10, p. 42, 8-12.
2. *In Parm.*, III, 812, 29-30. Cf. *In Tim.*, II, 49, 3-12.

principes, ou ἓν καὶ πολλά comme l'âme, les animaux, végétaux et minéraux sont πολλὰ καὶ ἕν, la matière pure étant seulement πολλά[1].

Si cela est vrai, *l'équation psychique est bien le milieu idéal où se manifeste l'identité de la loi qui donne cohésion à l'univers et de celle qui constitue intérieurement chacun de ses foyers.* L'âme est à la fois enveloppée et enveloppante. Chaque âme est une sorte de série, puisqu'elle est organisée selon le même circuit progressif et régressif, totalement déployé. Et toute série est une sorte d'âme, puisqu'elle se récapitule dans sa médiation, comme l'âme dans la connexion qui la définit.

« La médiation, s'étendant d'une extrémité à l'autre, enchaîne l'ordre entier à lui-même... »[2].

L'âme semble d'abord être un ordre parmi d'autres, investi par l'univers. Mais c'est encore une âme qui reconnaît à l'âme une telle situation. C'est elle qui étend à partir d'elle-même le cosmos qui la contient. On croyait sortir de l'âme, alors qu'on ne fait que reculer dans une nouvelle sphère psychique. Et ce renversement n'aura pas de fin, puisque pour former l'univers il faudra toujours un *lieu* et un *liant*.

On a depuis longtemps reconnu que, plus Platon avance dans sa méditation, plus il tend à faire de l'âme non seulement un ordre déterminé, mais en quelque façon la totalité des ordres. Il commence en concevant l'âme sur le modèle de l'idée, il finit par assimiler l'idée à l'âme.

Cette implication de l'enveloppé et de l'enveloppant semble figurée par les deux cercles, celui du même et celui de l'autre, joints par le milieu, que le Démiurge donne à l'âme dans le *Timée*, 36 c. Le cycle du même l'unit à l'indivisible et au mouvement de l'esprit. Le cycle de l'autre l'insère dans le divisé par les sensations et les passions. Grâce au premier, l'âme est intérieure à

1. *In Parm.*, VI, 1089, 32-1090, 9.
2. *El. Th.*, 148.

tout, même à ce qui dépasse sa clarté. Par le second, elle s'extériorise et plonge dans l'obscurité des choses. Mais elle est l'unité de ces deux mouvements contraires[1]. Elle divise l'indivis, forme le nombre, donne figure à l'inétendu et se représente ce qui lui est intérieur sous le mode de l'extériorité. Telle est l'opération de la raison dianoétique et de l'imagination[2]. Par retour elle intègre le divisé dans un réseau de symboles et de relations. Ce circuit qui multiplie l'unité pour unifier le multiple appartient à la définition de l'âme.

Ainsi l'âme vit en elle-même plus que tout autre dérivé la tension entre la manence et la procession. Or la racine de la manence, c'est la négation par excès génératrice de toute affirmation. Et la limite inférieure de la procession, c'est la négation par défaut ou la matière. L'un est au-delà du réel, l'autre en-deçà. Aucune de ces deux fonctions ne peut être réalisée à part, ni même réalisée du tout. Mais elles sont nécessaires toutes les deux pour composer la moindre réalité. Le nécessaire déborde infiniment et de toutes parts le réel ; le monde surgit dans la clarté qui éclate entre deux nuits, celle du sanctuaire et celle de l'abîme.

Dès lors, l'espace psychique, dans lequel se récapitule et se concentre le conflit, ne peut être circonscrit. Et se vérifie la formule d'Héraclite (fr. 45) :

« Les limites de l'âme, nul ne les rencontrera dans sa marche, même s'il parcourt toute la route. Si profond est son logos. »

L'âme est insaisissable, puisque c'est toujours en elle que nous saisissons, et que ce qu'elle saisit ne pouvant ni exclure ni faire coïncider ses extrêmes opposés ne sera jamais son essence.

« L'antithèse dans le signifié figure l'écart du signifiant », écrivent des commentateurs d'Héraclite[3].

1. *In Euclid.*, 213, 14-214, 13.
2. *Ibid.*, 52, 21-53, 3 ; 94, 26-95, 20.
3. Jean Bollack, Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972, p. 138.

De son côté Proclos sait très bien que la définition de l'âme comme médiation est un détour nécessaire pour parvenir au centre caché du foyer psychique[1]. Il sait également que, si l'âme a une essence, c'est une manière pour elle d'être toutes choses, à titre d'exemplaire par rapport au sensible et à titre d'image par rapport à l'intelligible[2]. Et enfin, puisque l'âme forme elle-même son essence à partir de l'Ineffable, elle se dépasse elle-même.

Damascios formule une thèse de ce genre dans le langage du *Parménide* en portant le paradoxe à son comble.

« Ainsi donc l'âme n'est tout à fait ni intemporelle ni temporelle, mais tout ensemble l'intemporel est temporel et le temporel intemporel. Car nous disons de la même façon que l'âme est un et non un, multiple et non multiple, donc participant au temps et non participant, en mouvement et en repos et ni en mouvement ni en repos, toute entière sujette à la génération et à la corruption et échappant à l'une et à l'autre, en sorte qu'elle est immobile en tant qu'éternelle et mûe par un autre en tant que temporelle, et par conséquent automotrice en tant que composée »[3].

2. — *Causalité circulaire*

Il peut paraître téméraire et arbitraire de comprendre la démiurgie du *Timée* comme si les éléments de l'opération n'étaient pas donnés tout faits du dehors et ne lui préexistaient pas. Mais, nous dit Plotin[4], c'est le caractère du langage mythique que d'extraposer dans l'espace et le temps des fonctions qui sont peut-être seulement distinctes. Placer l'ouvrier entre un modèle

1. *In Tim.*, III, 25, 19-24 ; 215, 17-23.
2. *In Parm.*, II, 745, 15-18. *El. Th.*, 195.
3. *Dubit.*, II, p. 263, 3-9.
4. *Enn.*, III, 5, 9, 24-28.

et ses matériaux est conforme à la logique de la figure artisanale.

En réalité, nous explique Proclos, il s'agit de trois fonctions qui sont démiurgiques à des titres différents et complémentaires. Le modèle symbolise la norme qui règle la production, l'ouvrier l'énergie réalisatrice, les matériaux l'indétermination qui prend forme. L'exemplaire est donc à la fois antérieur et intérieur à l'agent[1]. Antérieur en tant que la norme domine l'efficience comme sa loi et que la raison dirige la cause. Intérieur en tant que cette loi est toute entière dans l'opération réalisatrice et dans chaque point de l'œuvre.

Nous avons vu que Proclos insiste sur le caractère énergétique et assimilateur de l'exemplaire[2]. Cette conception dynamique de l'idée est d'autant plus fondée que chez le Lycien l'idée n'est ni le point de départ de l'action ni le Principe suprême, mais une puissance de l'unité. La démiurgie enveloppe donc l'idée qu'elle emploie comme une médiation. Elle commence par une genèse de l'exemplaire, qui devient de plus en plus divisé au fur et à mesure qu'il se déploie pour former les articulations du cosmos. Et cette genèse du modèle coïncide avec la génération de soi par soi du Démiurge. Car il n'y a pas de production sans loi ni de norme hors d'un processus formateur[3].

Si telle est l'action complète (génération simultanée des normes, de l'univers et de soi-même), la démiurgie du *Timée* et celle du *Philèbe* se rejoignent dans une procession continue du simple au complexe, qui s'intériorise toute entière en chacun de ses points. La structure que nous nous imposerons comportera autant d'éléments et dans le même ordre que la structure du cosmos.

Pas plus qu'il ne nous dévoile dans le *Philèbe* l'origine

1. *In Tim.*, I, 323, 20-22.
2. *Ibid.*, 335, 21-31. *In Parm.*, IV, 841, 26-30 ; 911, 4-7.
3. *In Parm.*, III, 789, 38-390, 4.

du πέρας et de l'ἄπειρον[1], Platon ne dit mot dans le *Timée* d'une procession de la substance indivisible ni de la divisée. Pourtant Proclos, dans deux pages intrépides de son Commentaire sur le *Timée* (I, 385 et 386), affirme que Platon enseigne l'une et l'autre procession, et même que le Démiurge, en tant qu'il est dieu, est cause de la matière elle-même[2]. De même que pour le néoplatonicien toute démiurgie produit son exemplaire en même temps qu'elle-même et ses dérivés, elle doit former, en un sens qu'il faudra préciser, les éléments sur lesquels elle travaille.

Non qu'elle devienne l'origine de ses principes ni qu'elle cesse d'en dépendre. Mais, puisque les principes d'une procession intériorisée se manifestent par des éléments autochtones, une telle démiurgie accomplit un cycle grâce auquel elle se donne ce qu'elle reçoit. C'est ainsi que procéder de causes transcendantes et procéder de soi-même sont une seule et même chose. Il n'entre dans cette opération aucun donné ni aucun matériau tout faits. Car aucun influx ni illumination n'est défini hors de l'autodétermination du bénéficiaire. Nul composant n'est qualifié hors de ses corrélations et oppositions, nul n'a de signification définitive hors de l'action totale dont il est une des conditions. Il faut donc replacer les éléments à l'intérieur de la totalité dans laquelle les parties se déterminent les unes les autres, comme dans toute organisation spontanée.

Il en résulte que, selon l'interprétation de Proclos, la substance indivisible est définie par son opposition à la divisée et par la médiation qui les rapproche en les distinguant. Elle est posée dans l'âme non en elle-même, mais par la négation de son contraire, qui ouvre un espace indéfini de constitution.

1. A moins d'entendre δεῖξαι, « mettre au jour » (*Philèbe*, 30 a) au sens de « production » et pas seulement de « révélation », comme Proclos dans *In Tim.*, I, 384, 25-26. Cf. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, II, p. 248, n. 2.
2. *In Tim.*, I, 386, 10-24.

« Tout à la fois le Démiurge enlève aux jeunes dieux l'immortalité et l'indissolubilité, et en retour pose ces qualités par la suppression de leurs contraires. Car les êtres médians ont en part une nature de cette sorte, une nature qui n'admet pas la notion des extrêmes et qui en retour semble les embrasser l'un et l'autre, comme si on appelait l'âme à la fois indivisible et divisible en tant que composée des deux, et pourtant ni indivisible ni divisible en tant que séparée des extrêmes »[1].

Que l'extrême inférieur ne puisse être pensé sans référence au terme supérieur dont il dérive n'est pas pour nous surprendre. Mais que ce terme supérieur ait besoin à son tour de son dérivé pour se conférer à travers lui son caractère propre, cela ne nous semble au premier abord ni platonicien ni néoplatonicien. Les idées ne sont-elles pas originellement en elles-mêmes ce qu'elles communiquent à leurs séries respectives[2]? Proclos ne répète-t-il pas que chaque dieu commence par se donner à lui-même la propriété qu'il diffuse[3]?

Et pourtant parlerait-on de « monade » si celle-ci n'engendrait le nombre? De « grandeur » s'il n'y avait des puissances inégales? Ce problème mérite quelque attention.

1) Commençons par un symbole privilégié. La divinité ou la source de la divinité depuis Platon est caractérisée par la *bonté*. Pas seulement comme la suprême valeur, ainsi que le dira Aristote, mais comme la cause universelle de ce qu'il y a de bon et de beau et dans l'intelligible et dans le sensible[4], ou encore comme une effusion intarissable exempte de toute jalousie, donc comme une parfaite générosité[5]. Proclos prolonge cet enseignement quand il écrit que « le propre du bien est

1. *Ibid.*, III, 215, 17-23.
2. *El. Th.*, 97.
3. *Ibid.*, 131. *In Parm.*, IV, 945, 11-15.
4. *République*, VII, 517 b c.
5. *Phèdre*, 247 a. *Timée*, 29 e.

de se communiquer à tout ce qui est capable d'en prendre sa part » et que « ce qu'il y a de plus grand, ce n'est pas de le posséder, mais de le produire (τὸ ἀγαθουργόν) »[1]. Bien entendu, la divinité agissant « par surabondance de puissance »[2] et dans une condition « supérieure à la plénitude »[3] ne gagne ni ne perd rien du fait de son épanchement. Elle ne contracte ni dépendance ni relation (ἀσχέτως ποιεῖ)[4].

Il n'est pas moins vrai que définir le bien par la générosité, c'est le concevoir par autre que lui. S'il ne se donnait pour ainsi dire un espace de communication, le bien ne serait pas le bien. Proclos l'affirme lui-même quand il répond aux objectants qui, voulant éliminer tout mal du cosmos, arrêtaient la procession aux dieux.

« Ces gens-là disent : si tout est bon, la procession se limite aux dieux. Nous disons au contraire : si la procession se limite aux dieux, tout n'est pas bon. Car si le divin est infécond, comment est-il bon? Et il sera infécond s'il vient en dernier. Car le générateur est supérieur à l'engendré. Et s'il n'y a pas d'inférieur, il n'y aura pas lieu d'admettre un supérieur »[5].

Cette position est cohérente. Nous ne pensons que par corrélations. Quand nous voulons penser la divinité, nous l'introduisons à l'intérieur de ces corrélations. Elle appelle d'autant plus son opposé qu'elle le repousse davantage. Nous l'affirmons comme Principe, mais il n'est pas de principe sans dérivé. Si nous disons qu'elle est le Tout, nous la faisons dépendre des parties qu'elle engloutit. Si nous disons qu'elle est l'Absolu, nous nous référons au relatif pour nier toute relation, et une relation niée est encore présente dans cette négation même. Si nous disons qu'elle est ineffable, nous risquons tou-

1. *El. Th.*, 122.
2. *Ibid.*, 27.
3. *Ibid.*, 131.
4. *Ibid.*, 122.
5. *In Tim.*, I, 372, 31-373, 3.

jours de tomber dans la négation intérieure au discours et subordonnée à l'affirmation, dans un non-sens qui est une forme de sens. En vérité, dira Damascios, l'Ineffable n'est ni connaissable ni inconnaissable, mais nous sommes devant lui dans l'état de « superinconnaissance » (ὑπεράγνοιαν)[1]. Cette « supernégation »[2] serait intenable s'il n'y avait en nous une distance mystique vis-à-vis de tout langage et de toute signification[3].

Le bien en tant que tel dépend donc en quelque sorte du mal qu'il réduit. Ce qui ne va pas sans une certaine exaltation du mal, qui apparaît surtout chez Plotin et que Proclos s'efforce de limiter[4]. Spinoza qui fera du mal une idée inadéquate se gardera d'attribuer à Dieu la bonté. Les néoplatoniciens useront de la théologie négative intégrale pour écarter de l'Ineffable toute relation à ses procédants. Si, comme le dit Proclos, le *Bien* signifie la conversion de toutes choses vers ce terme, et l'*Un* la procession à partir de cette origine, ces noms expriment un mouvement cyclique qui n'affecte ni le point de départ ni celui du retour. Car, à la manence qui est l'enracinement de tous les êtres dans l'Un ne correspond aucun nom[5].

« Nous ne disons pas ce qu'il est, mais la disposition dans laquelle se tiennent envers lui les dérivés dont il est la cause »[6].

La théologie négative retranche à la fois l'affirmation et la négation sans retrouver au terme une affirmation plus profonde qui soit une synthèse, car elle est la négation de la pensée elle-même et de ce fait elle ouvre l'espace dans lequel se déploiera toute manifestation. C'est ainsi que l'âme n'est ni parole ni silence,

1. *Dubit.*, I, p. 13, 20 ; p. 56, 8.
2. *In Parm.*, VII, 1172, 35.
3. *Ibid.*, VI, 1080, 26-28.
4. *In Tim.*, I, 385, 15.
5. *In Pl. Th.*, II, 6, p. 40-43.
6. *In Parm.*, VI, 1109, 12-14.

mais la puissance génératrice de l'une et de l'autre[1].

C'est ce qu'Érigène exprimera dans son contexte chrétien quand il dira que pour que Dieu soit Dieu il faut qu'il soit nommé et donc qu'il se donne des effets qui le fassent cause et le tirent de son indétermination par excès. Il faut que le « Néant par excellence » se crée lui-même comme Dieu à travers ses théophanies pour qu'il devienne affirmation et entre dans le jeu des significations.

« Creatur enim a seipsa (divina natura) in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est in nullo se cognoscit, quia infinita est et supernaturalis et superessentialis et super omne quod potest intelligi et non potest, descendens vero in principiis rerum ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse »[2].

2) A plus forte raison une causalité circulaire de ce genre ne peut être exclue des *intelligibles*. Comment les définir hors de la corrélation de l'un et du multiple? L'idée est le lien de la pluralité sérielle, et elle ne serait pas une unité distincte si elle n'ordonnait une pluralité déterminée. Mais elle est plus que cela.

« ... Toute multiplicité a une double hénade, l'une qui lui est coordonnée, l'autre qui lui est transcendante »[3].

Tout intelligible est d'abord une ἑνάς, c'est-à-dire une puissance active de l'Ineffable aussi indéterminée que lui. On ne peut la définir que par ses produits. Car elle se détermine elle-même en se donnant un certain rayon de réalisation. Mais elle ne s'épuise pas dans cette fonction, pas plus que le Principe dans la procession[4]. De ce point de vue l'intelligible n'est pas seulement le

1. *Ibid.*, 1076, 14-19.
2. *Periphyseon*, III, 689 a b, *Patrologie latine*, Migne, 122.
3. *In Parm.*, I, 707, 9-11.
4. *El. Th.*, 93.

chef de la série (chef qui appartient lui-même à la série), mais la puissance réalisatrice à la fois du chef et de sa suite.

De même que toute image est image d'un exemplaire, tout exemplaire pour être tel a besoin de son image.

« Il est absurde que l'idée (ἰδέαν) soit tantôt exemplaire de quelque chose, tantôt point. Car ce qui est éternel possède éternellement tout ce qu'il possède, et donc ou bien l'idée (εἶδος) n'aura pas le caractère exemplaire ou bien elle l'aura toujours. Car il est absurde de mettre un accident dans les intelligibles. Par conséquent, si l'idée doit être exemplaire, il faut qu'il existe une image. Tout exemplaire, en effet, est exemplaire d'une image »[1].

Toute monade implique pour être telle un nombre à quoi elle s'oppose. Bien entendu, c'est la monade qui engendre son nombre et se détermine elle-même en le déterminant. Mais il est encore plus vrai que c'est une puissance supérieure qui se pose à la fois dans la monade et dans le nombre et dans l'antithèse des deux. La question est donc celle-ci : cette cause possède-t-elle antérieurement à son expansion le caractère qui fait l'homogénéité de la série?

On est tenté de répondre affirmativement devant les nombreuses déclarations par lesquelles Proclos enseigne que tout principe se détermine lui-même avant de communiquer à ces procédants son autodétermination[2]. Mais dans ces textes Proclos est soucieux de manifester avant tout la paternité du chef de série. Et quand il pose cette primauté il a nécessairement présente à l'esprit l'expansion sérielle dont il fait refluer la propriété distinctive sur son auteur. Ce serait demeurer dans une perspective abstraite que d'imaginer que la cause puisse qualifier hors de l'effet sans lequel elle n'est pas cause. La procession consiste à *passer de l'intensité et de la*

1. *In Parm.*, III, 824, 23-30.
2. *El. Th.*, 97, 131, 145. *In Parm.*, IV, 945, 11-15.

simplicité d'une puissance à l'extension et à la complexité d'une manifestation. C'est au cours de ce passage que s'actualise la détermination. Et celui-ci n'est autre que la formation de la série qui va de l'ineffabilité de l'hénade au déroulement le plus distinct de ses effets. Dans les dérivés se déploie la détermination dont le principe concentre la puissance.

« ... Moindre est la quantité, plus grande est la puissance »[1].

« Car la puissance de la monade procède toujours en s'amenuisant vers la multiplicité, et ce qui décroît en puissance augmente en nombre »[2].

Nous sommes constamment menacés de retomber dans un platonisme scolaire, qui doublerait le monde des objets en prenant pour un système définitif la présentation mythique de la théorie des idées. Mais Platon lui-même a vigoureusement critiqué cette interprétation dans la première partie de son *Parménide*, et loin d'abandonner la théorie des idées au cours de cette révision, il en a élaboré une expression plus rigoureuse dans la deuxième partie de ce même dialogue, ainsi que dans le *Sophiste* et le *Philèbe*.

L'idée n'est un objet que métaphoriquement, en tant qu'on projette sur elle ce qu'elle illumine. Elle n'est pas thématisable, mais ce par quoi il y a indéfiniment des objets doués de tel ou tel caractère. Elle n'est ni une catégorie au sens d'Aristote ni une idée régulatrice kantienne, encore que ce second rapprochement soit plus éclairant. Elle se dévoile inadéquatement à travers une opération, un impératif, un jugement. Où saisissons-nous l'idée du juste si ce n'est dans l'inadéquation perpétuelle des actions à notre exigence de rectitude ou bien dans l'invention de conduites de moins en moins iniques?

L'idée de grandeur est-elle grande? Non, répond

1. *In Tim.*, I, 432, 23.
2. *El. Th.*, 204.

Proclos, si on la prend pour une structure objective, au lieu de la considérer comme une puissance de dépassement.

« Bien que dans le moindre objet elle soit une certaine extension (διάστημα) et qu'on trouverait en lui la grandeur géométrique, telle n'est pas la grandeur en soi (τὸ αὐτομέγεθος), mais elle est pour ainsi dire la cause du dépassement et de la puissance transcendante qui part des dieux et procède jusqu'aux derniers êtres...

La grandeur est chez les dieux sous un mode unitaire (ἑνιαίως), c'est-à-dire on y aperçoit la suréminence de l'unité. Chez les démons elle existe sous un mode dynamique (δυνατῶς), c'est-à-dire comme un pouvoir, car la puissance est le propre des démons, et ce qui est grand chez eux est ce qui l'emporte par la puissance. Chez les âmes elle se trouve sous le mode vital (ζωτικῶς), parce que ce qui est plus grand chez elles est une forme plus élevée de vie. Enfin chez les corps la grandeur reçoit le mode extensif (διαστηματικῶς) »[1].

Nous verrons au chapitre suivant pourquoi aucune idée ne peut être réalisée en elle-même indépendamment de la procession totale. Si chaque idée est un aspect et un moment d'un épanchement continu, son efficacité ne doit jamais être séparée de celle des autres idées. Puisque chacune est solidaire d'une ligne de détermination, toutes s'entre-tiennent pour former la structure complète du réel, et leur opération est indivisible.

« ... Je dirais que toutes les idées agissent les unes avec les autres et engendrent ensemble, qu'il ne faut pas disperser leurs opérations, mais voir en elles une seule et indivisible conspiration (σύμπνοιαν) »[2].

La raison en est que, d'après Proclos, *la division des intelligibles n'est pas primitive*, mais s'effectue progressivement au cours de la procession. En leur naissance ils

1. *In Parm.*, IV, 854, 9-14 et 30-38.
2. *Ibid.*, 916, 24-27.

ne se distinguent pas encore les uns des autres, et même les opposés coïncident.

« Si tu dis que dans celle-ci (la monade génératrice) se trouvent secrètement les causes de ces fonctions sous un mode tout à fait indistinct et unitaire (ἀδιακρίτως πάντῃ καὶ ἑνιαίως), en sorte que là-haut la ressemblance soit dissemblance, sans qu'il y ait distinction, mais unicité et unité, et que la dissemblance soit ressemblance, tu ne seras pas loin d'atteindre la vérité. Car tous les êtres distincts viennent des unifiés et tous sont primordialement un, non manifestés et ineffables dans leurs causes, puis divisés et distincts les uns des autres, pour que l'ordre de procession amène après l'un pur (τὸ μόνον ἕν) l'un caché (τὸ κρυφίως ἕν) dans lequel tous les êtres sont toutes choses, puis l'un déployé (τὸ διακεκριμένως ἕν) dans lequel tous les êtres participent les uns aux autres »[1].

On le voit, Proclos se garde d'identifier à l'origine ineffable cette *coïncidentia oppositorum*, ce tout indistinct, gros de toutes les articulations du réel. Mais c'est grâce à cet « un caché » (qui procède du principe nommé symboliquement « l'un pur ») que les dieux exercent leur activité prénoétique, qui s'étend sans se diviser jusqu'aux moindres détails des choses[2], que l'esprit contient ses idées comme un centre projette ses rayons divergents[3] et que l'âme enveloppe ses « raisons substantielles » dans l'acte simple de son autoconstitution[4].

Ce thème sera largement repris par Damascios quand il décrira l'enfantement des structures passant de l'ἀδιάκριτον au διακρινόμενον, puis au διακεκριμένον[5]. Mais il apparaît que Proclos, malgré son goût plus accentué pour les essences distinctes, avait déjà retenu de Plotin cette vision fluide de l'intelligible.

1. *Ibid.*, II, 760, 3-16.
2. *De decem*, 5.
3. *In Parm.*, IV, 930, 11-20.
4. *Ibid.*, 894, 34-41.
5. *Dubit.*, I, 194, 1-2.

3. — *Double et unique chemin*

« Le chemin vers le haut et le chemin vers le bas sont un seul et unique chemin », dit Héraclite (fr. 60). Cette sentence peut illustrer un paradoxe de Proclos. Il faut descendre jusqu'au fond de l'abîme pour accéder au sanctuaire.

Ce qu'il y a de plus opposé à l'intelligible, semble-t-il, c'est l'événement et le geste corporel. Nous pourrions croire que plus nous nous enfonçons dans cet ordre, plus nous nous écartons de la vie de l'esprit. Mais Proclos ne partage pas ce sentiment sans faire d'importantes réserves. Il remarque d'abord que la connaissance ne tient pas sa perfection de son objet, mais de son mode.

« Comment n'est-il pas absurde de déterminer les différences des connaissances par la nature des objets connus, au lieu de les diviser selon les différences des connaissances elles-mêmes? Ce qui est éternel et divin par essence connaît toutes choses divinement, tandis que ce qui est humain les connaît humainement ; ce qui est indivisible précomprend indivisiblement même les êtres divisés, alors que ce qui est éternel précomprend au-delà du temps même les êtres temporels, et ce qui est doué de raison de façon rationnelle même les irrationnels »[1].

Ce qui semble condamner l'homme à une connaissance médiocre lui ouvre au contraire un savoir rigoureux des objets en apparence infimes. Car le monde médian de l'âme enveloppe à sa façon tous les mondes. Nous avons noté que, quand Proclos énumère les différents ordres des êtres, il projette en eux les niveaux de l'âme : unité, intuition, discours, imagination, sensation. Du moment qu'une science nécessaire du contingent (τὰ ἀόριστα ὡρισμένως)[2] est possible, nous pouvons construire une science de la nature. Et si elle use des nombres et des

1. *In Alcib.*, 87, 10-15. Cf. *In Tim.*, I, 352, 11-19. *De decem*, 5.
2. *De decem*, 15.

figures, si elle ne se borne pas à décrire empiriquement son objet et à fournir des recettes utilitaires, mais s'élève aux relations intelligibles, elle ne fait pas déchoir l'âme[1]. La façon de connaître transfigure l'objet ou plutôt lui donne son véritable sens.

Il est un moyen privilégié de récupérer le sensible au profit de l'intelligible, un procédé qui n'attend pas le lent développement des sciences et des arts, mais qui au contraire le précède et le soutient, c'est le *symbole* et le *mythe*. Ici la voie descendante s'identifie à la voie montante, puisque sensible et intelligible, imagination et raison sont tellement imbriqués l'un dans l'autre qu'ils se renforcent mutuellement au lieu de s'exclure. La grâce du mythe est de mettre en jeu tous les niveaux de l'homme à la fois, non dans la clarté et la distinction, mais dans une sorte de plénitude heureuse. Le temps dit l'éternité, l'espace l'intériorité. Il arrive même, comme nous l'avons vu, que plus l'événement rapporté par le mythe est violent, choquant et même immoral, plus il favorise la conversion de l'âme[2].

Telle est la réponse de Proclos aux attaques de Platon contre la mythologie d'Homère. Cette exégèse allégorique n'est pas toujours artificielle ni infidèle à la sagesse cachée du poème. Par exemple, l'union d'Arès et d'Aphrodite signifie la connexion des extrêmes dans l'âme cosmique.

« Qu'y a-t-il donc d'étonnant à ce qu'Homère dise qu'Arès et Aphrodite sont enchaînés par les liens d Héphaestos, dès là que le *Timée*, 31 c, a appelé « liens » les rapports démiurgiques par lesquels les dieux du ciel construisent les êtres devenus? Et comment n'y a-t-il pas conformité avec la nature des choses dans ce qui est dit qu'Héphaestos délie ce qui a été lié, puisque les liens relatifs au devenir sont dissolubles? Il semble, de fait,

1. *In Parm.*, III, 828, 20-829, 5.
2. *In Remp.*, I, 77, 13-28.

que le Démiurge universel, qui construit le monde à l'aide des éléments opposés et qui y introduit de l'amitié au moyen des proportions, rassemble en une même unité les opérations d'Héphaestos, d'Arès et d'Aphrodite, que, quand il produit les oppositions des éléments, il les produise en vertu d'Arès qui est en lui, quand il ourdit de l'amitié il agisse selon le pouvoir d'Aphrodite, et, quand il relie les opérations d'Aphrodite à celles d'Arès, il ait assumé à l'avance, en façon de modèle, l'art d'Héphaestos. Car il est à lui seul toutes choses et il opère avec tous les dieux »[1].

Autre exemple, l'interprétation du mythe d'Éleusis. Coré relie l'abîme au sanctuaire. Elle va d'une extrémité à l'autre de l'univers. Des hauteurs de l'Olympe où elle administre avec Zeus et Déméter le monde entier, elle porte la vie jusqu'aux profondeurs de l'Hadès où l'entraîne Pluton. Elle permet ainsi aux êtres les plus obscurs d'accéder à la lumière souveraine. Ce mythe est une figure de l'âme qui met en connexion les fonctions opposées du cosmos, sans s'identifier à l'une ni à l'autre[2].

Dans la mesure où ces mythes mettent en œuvre l'incoordination de la matière par leur contenu et leur mode de représentation, ils sont capables, non seulement d'évoquer l'art démiurgique, mais aussi d'éveiller en nous, au-delà de la pensée, l'emprise de l'Ineffable. La matière est son opposé le plus strict et donc son meilleur symbole : οἷον ἀπόρρητα ἄλλα, écrit Damascios[3]. Dans son total dépouillement, elle ramène à la simplicité de l'origine « par sa ressemblance dissemblante »[4]. Dans le mythe « initiatique »[5] le chemin du fond de l'abîme conduit au sanctuaire le plus secret.

Si on croit Plotin, l'âme qui descend dans le corps et

1. *Ibid.*, 142, 27-143, 11.
2. *In Pl. Th.*, VI, 11, p. 371.
3. *Dubit.*, II, p. 285, 8.
4. *In Alcib.*, 189, 16.
5. *In Remp.*, I, 80, 11-12 ; 81, 14.

le devenir sans s'y attarder, c'est-à-dire sans se laisser confisquer, ne subit aucun dommage[1]. Elle y gagne même de découvrir certaines de ses puissances, qui demeureraient cachées si elles ne se manifestaient dans le monde corporel. On objecte que cette procession n'ajoute rien à l'âme, puisque ces puissances étaient déjà contenues dans ses raisons. Mais ce n'est qu'une demie-vérité. car elles n'y jouissaient pas d'une actualité vive et déployée, et demeuraient enveloppées dans leur cause. L'intensité ne dispense pas de la manifestation.

Cette thèse se retrouve chez Proclos, particulièrement quand, commentant le mythe d'Er, il explique pourquoi les âmes qui venaient du Ciel et de la contemplation avaient hâte de retourner dans la génération et l'action[2]. Certes, si la substance de l'âme, par impossible, n'agissait pas au dehors, elle demeurerait autoconstituante, c'est-à-dire pure opération en elle-même sur elle-même. Mais cette énergie substantielle resterait enfermée en elle-même sans épanchement ni verbe. Elle ne disposerait pas du circuit de l'exode et de la réminiscence pour prendre pleine possession et conscience d'elle-même. Inconnaissable en son fond comme son origine, l'âme a besoin d'une double procession (interne et externe) pour s'exprimer à elle-même[3].

L'âme se dénaturerait si elle se contentait d'exercer les fonctions de l'esprit. Elle doit conduire la pensée jusqu'à la sensation et rapporter la sensation à la pensée. Étant la jonction du cycle du même et de celui de l'autre, elle doit non seulement participer au mouvement de l'intelligible, mais aussi entrer dans les périodes cosmiques par la succession de ses vies individuelles[4]. Elle doit remplir dans le cosmos une fonction organisatrice sous peine d'ignorer l'étendue de son empire et de se

1. *Enn.*, IV, 8, 5, 24-6, 16 ; VI, 7, 3 et s.
2. *In Remp.*, II, 159, 19-160, 11.
3. *In Tim.*, III, 337, 25-338, 13.
4. *Ibid.*, 322, 31-323, 6.

priver des complicités qu'elle rencontre dans le devenir par l'intermédiaire de ses enveloppes ou véhicules[1].

Il faut aller plus loin. Proclos professe, en effet, que si « l'âme descend dans les corps, c'est qu'elle veut imiter l'activité prénoétique (τὸ προνοητικόν) des dieux, et c'est pour cette raison qu'elle procède vers le devenir en abandonnant la contemplation. Car puisque la perfection divine est double, l'une noétique, l'autre prénoétique, l'une en repos, l'autre en mouvement, le caractère immuable, noétique et indéclinable des dieux est figuré par la contemplation, tandis que le caractère prénoétique et mobile est figuré par la vie dans la génération. Et de même que cette vie noétique est partielle, ainsi cette activité prénoétique est partielle, et parce qu'elle est partielle elle s'attarde dans un corps partiel »[2].

Dans ces lignes Proclos met au même rang et qualifie également de divines la contemplation et l'activité prénoétique. Mais dans son commentaire sur le *Parménide*, VI, 1047, 13-16, il place l'esprit au-dessous de la divinité. A l'esprit revient la pensée, tandis que l'activité prénoétique est le privilège des dieux. De ce point de vue, l'engagement non passionnel dans le cosmos fait accéder l'âme à une activité strictement divine. La descente se change en remontée. Le corps n'est pas accidentel à l'âme, il exprime son cycle substantiel sur différents niveaux : corps pur céleste, corps moyen du devenir, corps terrestre[3]. Il lui donne ainsi divers degrés de sensibilité : imagination, sens commun, sens externes[4]. Par là l'âme reçoit autant d'antennes cosmiques et s'ouvre à elle-même une activité symbolisante qui lui fait toucher et unir les extrêmes.

1. *Ibid.*, 298, 27-299, 4. *El. Th.*, 196, 209.
2. *In Tim.*, III, 324, 5-14.
3. *Ibid.*, 298, 10-299, 4.
4. *Ibid.*, 286, 20-287, 10.

CHAPITRE VIII

La théorie des idées

La théorie platonicienne des idées a été interprétée en des sens très divers à toutes les époques, d'Aristote à Joseph Moreau. On a souvent confondu la théorie elle-même avec la formulation figurée qu'en donnent les dialogues de jeunesse. Et transformant le mythe en raison et le schéma en principe, on a été amené ou bien à négliger les élucidations des œuvres ultérieures, ou bien à soutenir que Platon avait changé d'avis sur le fond.

L'attitude de Proclos devant ce problème est peu connue. Pourtant le témoignage du plus lucide des néoplatoniciens est précieux et par l'ampleur de l'information et par l'acuité de sa méditation. Non que Proclos se soit borné à faire œuvre d'historien en refusant de rien dire que Platon n'ait formellement exprimé. Son effort a plutôt consisté à dégager la signification permanente du platonisme, non seulement devant les problèmes que Platon avait envisagés, mais aussi en face des questions et des apports nouveaux. Cela conduit le disciple à reconstruire le platonisme à partir de ses intentions fondamentales et nécessairement à le prolonger.

Ce travail est inévitable si on croit que les idées ne sont pas de simples faits et que l'histoire de la philosophie peut nourrir la philosophie. Mais il est alors bien difficile de savoir où s'arrête l'implicite virtuel et où commence le complément. Transposant une piquante formule de René Schaerer[1], nous dirions que le Platon du IVe siècle avant notre ère n'était que ce qu'il fût,

1. *La question platonicienne*, 2e éd., Neuchâtel, 1969, p. 268.

tandis que le Platon des néoplatoniciens était en train de devenir ce qu'il était appelé à être.

Pour esquisser la théorie des idées dans l'optique de Proclos, il faudra étudier la place de l'idée dans la procession, son mode d'efficacité, enfin ce qu'on pourrait nommer sa genèse interne.

1. — *Place et fonction de l'idée*

L'idée (εἶδος ou ἰδέα) nous apparaît d'abord comme une fonction qui divise l'unité et unifie le divers : ἓν πολλά[1]. Elle est exclue du Principe suprême (qui est trop simple), des corps (qui sont trop complexes) et même de l'âme. Celle-ci est plutôt « le plérôme des raisons » (λόγων πλήρωμα)[2] que celui des idées, bien que Proclos ne maintienne pas sur ce point un vocabulaire identique[3]. Mais il affirme nettement contre Plotin que l'idée appartient à l'ordre de l'esprit supérieur à l'âme et que celle-ci n'en détient que des expressions[4].

Comment les idées forment un réseau ou une totalité, c'est un problème que Platon, qui partait d'intelligibles discontinus, obtenus à des horizons divers de l'expérience et de l'action, a passé sa vie à résoudre. Le néoplatonisme se place inversement au terme de la méditation platonicienne et retourne ce problème de conjonction en problème de disjonction. Il va du tout aux parties et part d'une intuition globale qui révèle peu à peu sa complexité interne. Car toutes les divisions de l'intelligible sont présentes dans la simplicité de l'acte autoconstituant.

« Puisque l'être est le tout premier intelligible, les causes de l'être détiennent le rang le plus universel parmi les genres. Or celles-ci sont au nombre de cinq : substance, même, autre, mouvement et repos. Car chacun des êtres

1. *In Parm.*, VI, 1089, 33-34 ; IV, 973, 15-20.
2. *In Tim.*, II, 200, 21.
3. *El. Th.*, 194.
4. *In Parm.*, IV, 930, 23-33.

se réalise, se fait un avec lui-même, se distingue de lui-même et des autres, procède de lui-même et de son propre principe et participe à quelque manence (μονῆς) ou permanence (διαμονῆς) en tant qu'il sauvegarde sa propre idée. Qu'il s'agisse d'un genre intelligible, sensible ou moyen, il est formé de ces genres. Car tous les êtres en sont formés »[1].

Nous avons ici deux thèses complémentaires. D'une part, chez Proclos comme chez Plotin[2], l'intelligible ne peut être absolue unité. Il y a dans l'intelligible le plus simple et dans la pensée en tant que telle (et non en tant que finie), même si elle se pense elle-même, une certaine distance interne qui les empêche de coïncider avec eux-mêmes et avec leur origine. D'autre part, le monde intelligible ne sort pas de l'Un tout déployé, mais il est d'abord concentré en soi-même comme un germe de procession et de diversité infinie avant de se manifester en système articulé. C'est ce que signifie le mythe orphique de l'Œuf primordial[3].

« L'être, écrit Proclos, n'est rien d'autre qu'une monade aux multiples puissances et qu'une subsistence qui se multiplie. C'est pourquoi il est l'un multiple. Mais il est le multiple sous un mode caché et indistinct (κρυφίως καὶ ἀδιακρίτως) chez les êtres de premier rang, tandis qu'il est le multiple sous un mode divisé (διῃρημένως) chez les suivants. Car plus l'être est connaturel à l'Un, plus il dissimule sa multiplicité et se définit par la seule unité »[4].

Cette vision fluide de l'intelligible semblable à une monade qui, sans cesser de demeurer en elle-même, procède en nombres de plus en plus élevés et de moins en moins puissants amène Proclos à distinguer dans cet épanchement plusieurs plans. Il appelle ordinairement

1. *In Tim.*, II, 133, 10-18.
2. *Enn.*, V, 3, 10.
3. *In Tim.*, I, 430, 2-10.
4. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 39.

intelligible (νοητόν) la pluralité encore enveloppée en elle-même, *idée* (εἶδος) la pluralité qui se déploie, mais se totalise dans une simultanéité intemporelle, enfin *raison* (λόγος) la multiplicité qui se déroule de façon successive dans l'activité des âmes.

Bien entendu, Proclos ne serait pas fidèle à lui-même s'il se contentait d'une division aussi sommaire. Il n'est pas nécessaire de rapporter ici les différentes hiérarchies qu'il propose de l'intelligible [1]. Il faut quand même noter qu'entre l'intelligible unitaire et le système discret des idées Proclos insère un intermédiaire plus développé que le premier, mais moins divisé que le second. L'intelligible originel (νοητὸν ὄν) correspondrait en termes orphiques à l'Œuf primordial, semence de l'univers. L'intermédiaire (νοητὸς νοῦς) serait le Phanès orphique ou le Vivant total du *Timée* qui inaugure la manifestation de l'intelligible sous forme d'une tétrade et qui sert d'exemplaire au Démiurge. Enfin le système développé (νοερὸς νοῦς) reviendrait au Demiurge lui-même qui réalise intégralement le cosmos, tout en chargeant les dieux qu'il produit de former les mortels en tant que tels [2].

Quand on conçoit la procession comme un écoulement continu, la diffusion de la lumière corrige ce que la progression des nombres garde encore de discontinu chez un néopythagoricien. La lumière est une unité qui se répand sans rupture.

« La lumière porte le caractère d'une subsistence simple et chargée d'unité » [3].

Proclos ne pouvait négliger la célèbre allégorie platonicienne de la *République*, VI et VII, où le Bien est comparé au soleil et les intelligibles aux fulgurations qui en émanent. Le néoplatonicien identifie le Bien, l'Un et la source de la divinité [4]. Si donc celle-ci est figurée par

1. Par exemple, *In Parm.*, IV, 969, 10-32.
2. *In Tim.*, I, 428, 4-429, 5 ; III, 101, 3-19.
3. *In Parm.*, VI, 1044, 22-24. *In Tim.*, II, 16-17.
4. *El. Th.*, 13. *In Parm.*, VI, 1096, 36-38 ; 1097, 11-16.

le soleil, il n'y a pas de différence entre illuminer, unifier et diviniser. L'Un rayonne l'unité comme le soleil sa clarté [1].

Plotin ne distinguait pas toujours la source de la lumière et la lumière elle-même, si bien que celle-ci devenait parfois le symbole de l'Un. Et « la fin du voyage » consistait à voir pure de tout objet la lumière par laquelle nous voyons toutes choses [2]. Proclos est plus net. L'Un est au-delà du clair et de l'obscur, comme de l'activité et de la quiétude [3]. La lumière est émission unitive, mais elle doit composer avec la « Nuit divine » génératrice et oraculaire des Orphiques [4]. La lumière symboliserait donc non l'origine de la clarté, mais son jaillissement et son expansion. Celle-ci s'accomplit sur trois niveaux : suressentiel, noétique, sensible. Le Bien émet la lumière suressentielle qui irradie les intelligibles ; sous son illumination l'esprit total, figuré par Apollon, répand la vérité sur les idées, tandis que le soleil rayonne sur les sensibles [5].

Le Lycien préfère souvent suggérer en termes de « puissance » (δύναμις) la continuité que le langage de la lumière s'efforce d'exprimer. Si la première procession est celle de l'être, elle s'effectue par la médiation de la puissance qui est « l'expansion » (ἔκτασις) de l'Un vers l'être [6]. L'être lui-même se manifeste par ses puissances ou par la vie. La puissance est pour ainsi dire la forme de toute médiation [7]. De même qu'il y a plusieurs niveaux de lumière, il y a plusieurs niveaux de puissance. En partant d'en bas l'infrasubstantielle (ἀνούσιος) qui doit

1. *In Parm.*, I, 641, 10-15.
2. *Enn.*, V, 5, 7.
3. *In Parm.*, VII, 1171, 4-10.
4. Par exemple, *In Tim.*, I, 206, 28-207, 5 ; 314, 1-3 et 25 ; 313, 12-13 ; III, 170, 4 et 11.
5. *In Pl. Th.*, VI, 12, p. 377.
6. *Ibid.*, III, 24, p. 84, 18.
7. *In Alcib.*, 84, 12-13.

se confondre avec une sorte de potentialité[1]. Puis la substantielle (οὐσιώδης) engendrée par la présubstantielle ou préessentielle (προούσιος)[2]. Celle-ci procède immédiatement de la puissance pure (αὐτοδύναμις) ou de l'infinité pure (αὐτοαπειρία), c'est-à-dire de l'hénade qui, avec le déterminant pur (αὐτοπέρας), exprime l'Un au premier titre[3].

« Cette infinité pure n'est ni le Premier qui est la norme de tous les êtres, puisqu'il est le Bien ou l'Un, ni l'être qui est infini, mais non l'infinité. Elle est donc l'intermédiaire entre le Premier et l'être, et elle est la cause de tous les infinis selon la puissance (ἀπειροδυνάμων) et de toute l'infinité qui se trouve chez les êtres »[4].

De cette infinité découle « la pure multiplicité » (αὐτοπλῆθος)[5], qui n'est pas une pluralité effectuée, mais sa loi de distribution. Car la puissance a pour caractère de diviser en unissant et d'unir en divisant[6]. C'est un point que Damascios n'oubliera pas[7]. La puissance est donc le passage de la monade au nombre, de l'intensité à l'extension, de l'ineffable à la structure. Elle est la vie de l'intelligible.

Puisque l'intelligible est originellement un sans être simple, pourquoi se déploie-t-il en idées? Pourquoi la lumière se diffuse-t-elle dans les objets et la puissance dans les nombres?

Proclos répond en substance : parce que le Bien doit se manifester de toutes les façons possibles et donc à travers tous les ordres. Et pour qu'il en soit ainsi, il faut que l'intelligible exerce son pouvoir de construire un

1. *In Euclid.*, 88, 22.
2. *In Remp.*, I, 266, 28.
3. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 36.
4. *El. Th.*, 92.
5. *In Pl. Th.*, III, 26, p. 92, 8.
6. *Ibid.*, IV, 31, p. 229.
7. On trouvera quelques textes dans mon étude sur *La notion de* δύναμις *chez Damascios*, *Revue des Études grecques*, juillet-décembre 1972.

cosmos, c'est-à-dire un tout aussi bien lié que diversifié, un système dont les différentes parties soient également nécessaires dans leur inégale valeur. Il faut qu'il y ait des idées et pas seulement des intelligibles, parce que les grands genres ne seraient pas tels, c'est-à-dire générateurs (γένη... γόνιμα)[1] s'ils ne se développaient en espèces. Celles-ci à leur tour doivent s'avancer jusqu'aux ἄτομα εἴδη, dites « indivisibles » parce qu'elles ne peuvent engendrer d'autres différences formelles que celles des touts dits « individuels ». L'homme est une espèce indivisible parce qu'elle ne peut se diviser en sous-espèces, mais uniquement en individus[2].

Les intelligibles selon Proclos ne sont nullement des objets sans sujet, mais des monades pensantes plus concentrées que les idées.

« Car l'esprit est dans l'intelligible et l'intelligible est dans l'esprit. Mais dans le premier cas l'esprit se trouve sous le mode intelligible (νοητῶς), alors que dans l'esprit l'intelligible se trouve sous le mode noétique (νοερῶς) »[3], c'est-à-dire déroulé en idées.

Celles-ci sont directement démiurgiques. Elles naissent dans l'esprit réalisateur du cosmos, qui est figuré par le Démiurge du *Timée*. Mais ce dieu ouvrier ne se borne pas à calquer son modèle, le Vivant total. Il en tire plutôt un espace et une puissance de réalisation.

« ... Se contemplant et s'engendrant lui-même en même temps, il engendre et fait subsister en lui-même des idées plus immatérielles que les formes phénoménales »[4].

Toute idée contient donc dans un seul acte une triple réalisation : d'elle-même comme norme, de l'esprit comme lieu de l'idée, de la série qu'elle produit. Par leur

1. *In Tim.*, II, 151, 22. *In Parm.*, IV, 950, 15-21.
2. *In Parm.*, II, 735, 7-13 ; IV, 970, 22-25. Damascios, *Dubit.*, II, p. 54, 14-29.
3. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 35, 17-18.
4. *In Parm.*, III, 790, 2-4.

déploiement spontané et leur division progressive, les idées forment les relations qui constituent l'organisation intégrale du cosmos. Ainsi elles multiplient les touts qui contiennent le Tout et sont contenus par lui. Proclos revendique les idées contre les philosophes qui, passant sans médiation d'un Principe unique à l'infinie diversité des choses, sont incapables de justifier la complexité de l'univers. Il nomme les stoïciens et les péripatéticiens[1].

« Le caractère le plus propre de la causalité de l'idée (τῆς εἰδητικῆς αἰτίας) est la diversification dans les nombreux groupes des êtres. C'est pourquoi chez les principes où réside l'être sous son mode secret et indistinct il n'y a point encore d'idée (οὔπω τὸ εἶδος), tandis que là où se trouve la première différenciation, là se trouvent les toutes premières idées, par exemple la totalité des êtres célestes autre que celle des pédestres. Et là où la différenciation s'étend plus avant, se présentent certaines causes exemplaires appropriées aux êtres plus particuliers. Et à la fin de la procession de l'ordre des idées, les dernières idées formatrices contiennent les causes distinctes même des parties et des accidents. Car les raisons de l'œil, du pied, du cœur et du doigt qui sont dans la nature ont des principes distincts »[2].

Proclos illustre la procession des idées par le mythe du *Timée*. Le Vivant exemplaire, qui est déjà une expansion à l'intérieur de l'intelligible, ne contient pas seulement les genres générateurs, mais aussi quatre idées ou espèces (εἴδη) : celle des vivants célestes, des aériens, des aquatiques et des terrestres. Vis-à-vis de la monade intelligible qui l'engendre à travers la puissance dyadique, ce Vivant serait donc une tétrade[3]. Mais par rapport au Démiurge qui est le verbe du Vivant comme celui-ci est le verbe de l'intelligible, le Vivant fait figure de monade en face d'un nombre discret. Car le Démiurge, qui con-

1. *Ibid.*, IV, 887, 36-888, 11.
2. *Ibid.*, 973, 15-29.
3. *In Tim.*, III, 105, 20-106, 4.

temple et recrée en soi-même son modèle, contient à la manière d'un nombre divin (κατὰ τινα θεῖον ἀριθμόν) ce que cet exemplaire recèle dans l'unité (μοναδικῶς)[1]. Ou encore, le Démiurge contient sous un mode noétique et divisé (νοερῶς καὶ διῃρημένως) ce que son exemplaire enveloppe sous un mode total et intelligible (ὁλικῶς καὶ νοητῶς)[2]. La décade est un nombre par rapport à la monade, mais une monade par rapport au cent, tout comme la pentade par rapport au cinquante[3].

Le Lycien distingue d'ailleurs dans le Démiurge la pensée simple (ὅρασις) par laquelle il tourne son regard vers son paradigme et se prête à son illumination et la raison diviseuse (διανόησις) par laquelle il s'applique, en partant de cette illumination, à réaliser ou à faire réaliser par les dieux qu'il a formés le système cosmique tout entier[4].

« Car dans le Démiurge présubsistent les causes distinctes du soleil et de la lune, et pas seulement l'idée unique des dieux célestes formatrice de tous les genres célestes »[5].

« ... Pensant chacun des mortels en tant qu'inengendré et enveloppant assurément le mortel sous le mode inengendré, le Démiurge contient non seulement les quatre idées (des vivants), mais aussi leurs subdivisions en causes inengendrées des immortels et causes inengendrées des mortels »[6].

Parmi les idées que le Démiurge ne découvre pas distinctement formées dans son modèle et qu'il doit élaborer lui-même, il faut compter celles des vivants mortels en tant qu'ils sont mortels. Mais le Démiurge ne peut les réaliser lui-même sans médiation. S'il le faisait, il pro-

1. *Ibid.*, 102, 12-17.
2. *Ibid.*, 103, 6-7.
3. *Ibid.*, 261, 19-28.
4. *Ibid.*, 101, 27-33.
5. *Ibid.*, 103, 7-10.
6. *Ibid.*, 224, 18-22.

duirait en quelque sorte des dieux[1] et il rendrait les mortels immortels. Tout ce qu'il produit par sa pensée et non par mouvement est supérieur à la génération et à la corruption, puisque tout ce qui est ainsi formé reçoit communication de l'opération intemporelle par laquelle la cause elle-même se constitue. Pour que naissent des mortels et une vie infra-raisonnable, il faudra donc que le Démiurge forme d'abord des dieux mobiles dans leur activité, bien qu'immuables dans leur substance. Celle-ci étant complexe, mais construite par de rigoureuses proportions ne pourrait être dissoute que par la volonté de son auteur. Mais celle-ci serait alors méchante, ce qui est impossible chez un dieu[2].

Proclos distingue au moins quatre degrés de production :

1) celui des hénades qui produisent selon un mode d'unité (καθ' ἕνωσιν) ou par leur antériorité à l'être (τῷ προεῖναι) ;

2) celui des intelligibles, comme le Vivant en soi, qui produisent par l'être même et dans le silence (μετὰ σιωπῆς) ;

3) celui des esprits, comme le Démiurge, qui produisent par leur parole ou par leur pensée ;

4) celui des êtres mobiles dans leur activité, comme les dieux cosmiques et les âmes, qui produisent par mouvement[3].

« Tout ce qui est sujet au changement, à l'altération, à la génération et à la corruption vient à l'être en sortant d'une cause qui est immobile dans sa substance, mais mobile dans son activité. En effet, le mouvement qui dans le producteur est divisé de la substance aboutit dans le produit à une substance mobile, parce que le

1. Platon, *Timée*, 41 c.
2. *Ibid.*, 41 a b.
3. J'ai analysé ces modes de production dans une contribution (*Les degrés du ποιεῖν chez Proclos*) à un volume collectif édité par le C. N. R. S. et Vrin en 1977 (*Recherches sur la tradition platonicienne*).

producteur le produit à la fois selon sa substance et selon son activité et parce que l'entrelacement des deux livre passage au changement substantiel. Les mortels ont donc besoin de causes mobiles, et les êtres qui sont sujets à de multiples changements ont besoin de causes multiples »[1].

Mais dans cette formation des mortels eux-mêmes, le Démiurge ne demeure pas inactif. D'abord parce que tout ce qu'accomplissent les causes subordonnées est nécessairement effectué à l'intérieur de la causalité primordiale. Toute émission d'idées ou d'espèces emploie la spontanéité du genre, qui lui-même est une détermination de l'unité[2].

Une autre raison oblige le Démiurge à être cause des mortels avec les jeunes dieux. Même chez les vivants sans raison et mortels il y a du rationnel et de l'immortel : ce que Proclos appelle τὰ ἀγένητα τῶν θνητῶν[3]. Le Démiurge, qui seul peut engendrer l'incorruptible, puisqu'aucun devenir n'intervient dans son mode de production, fournira à ses collaborateurs « ce qu'il y a de plus élevé dans la vie sans raison » (τὴν ἀκρότητα τῆς ἀλόγου ζωῆς)[4], sans produire cette vie elle-même. Proclos désigne ainsi le corps primordial indissoluble, c'est-à-dire l'imagination, la sensibilité et l'appétivité supra-empiriques qui lui sont identiques[5]. Mais il songe aussi à l'espèce en tant que telle, qui, à son avis, n'est pas corruptible comme les individus. De même que la sensibilité impassible produit les sens passibles et que l'appétivité unique produit les multiples instincts du corps visible, ainsi l'espèce est la cause immédiate des individus mortels.

« Car les mêmes êtres sont à la fois mortels et non

1. *In Tim.*, III, 222, 6-27.
2. *In Parm.*, IV, 926, 33-38.
3. *In Tim.*, III, 224, 21-22.
4. *Ibid.*, 237, 10-14.
5. *Ibid.*, 237, 24-31.

engendrés. Non engendrés en tant qu'ils sont issus de la monade démiurgique et d'une action immobile et éternelle ; mortels en tant qu'ils sont issus des jeunes dieux. Les mortels eux-mêmes, en effet, ont part à quelque chose d'éternel, parce qu'ils sont incorruptibles selon l'espèce, tout en étant corruptibles selon l'individualité. Car chez eux l'espèce diffère de l'individu, à l'inverse des vivants divins et uniquement éternels où chacun est capable d'accueillir la procession entière des exemplaires. Donc ce qu'il y a d'éternel chez les mortels vient de la démiurgie dans son unité, qui fait l'espèce immuable, une et identique dans la multiplicité des individus. Tandis que ce qui en eux est changeant vient du mouvement fractionné des causes, qui soumet à la mutation la nature des êtres qu'il forme »[1].

On doit dire par conséquent que le Démiurge produit par idée les mortels eux-mêmes en tant qu'il les enveloppe dans l'universalité de leurs espèces. Il octroie ainsi aux jeunes dieux les fondements (ὑποστάσεις) de leurs réalisations.

« Car de même que le Démiurge précontient l'être engagé dans la matière sous un mode immatériel et celui qui devient sous un mode qui échappe au devenir, ainsi il précontient l'individu sous un mode universel. Et ne disons pas que le Démiurge ne produit pas les mortels. Car il les produit, mais à travers les jeunes dieux. Avant que ceux-ci ne produisent, en effet, il a déjà produit par sa seule pensée. Et ne méconnaissons pas davantage que les mortels existent sous un mode divin et pas seulement mortel. Car ce que promet le Démiurge dans son discours, ce sont les fondements de l'action des jeunes dieux, que le Ciel a reçus en premier lieu et sur lesquels ces dieux façonnent les mortels. A partir de ces monades qui sont divines a été engendrée la multitude entière des vivants matériels »[2].

1. *Ibid.*, 224, 1-13.
2. *Ibid.*, 228, 24-229, 2.

Ici on ne peut éviter une question. Quand il s'agit de vivants dénués de raison, l'espèce seule est immuable et le Démiurge se borne à en former l'idée. Mais si nous en venons aux vivants raisonnables, tels que les hommes, leurs âmes sont immuables et éternelles dans leur substance, bien que sujettes au devenir dans leur activité entière[1]. Dès lors chaque individu doué de raison n'est-il pas à lui seul une idée et ne relève-t-il pas dans son individualité même de la causalité démiurgique?

C'était un problème discuté dans les écoles platoniciennes : y a-t-il des idées des individus? Plotin lui avait consacré un traité (V, 7) où il donnait une réponse positive, mais revenant sur ce sujet en d'autres occasions il oscillait, semble-t-il, entre le oui et le non[2]. Proclos opte pour le oui dans le cinquième fragment de son commentaire sur les *Oracles chaldaïques*.

« Car il faut encore savoir ceci : toute âme diffère de toute autre âme par l'espèce (κατ' εἶδος), et autant il y a d'âmes, autant il y a d'espèces d'âmes (ὅσαι ψυχαί, τοσαῦτα καὶ τὰ εἴδη τῶν ψυχῶν ἐστι) »[3].

Mais on remarquera que Proclos parle des âmes et non des individus tels que Socrate et Platon. Dans son commentaire sur le *Timée* il écrit :

« N'exigeons pas non plus du Démiurge qu'il produise l'idée (ἰδέαν) de Socrate, de Platon ou de quelque autre des individus »[4].

L'individu Platon n'est pas identique à son âme, puisque celle-ci a pu se réincarner en Plotin ou quelque autre philosophe. Même s'il y a une idée démiurgique de cette âme, cela n'entraîne pas une différence spéci-

1. *El. Th.*, 191.
2. Cf. H. V. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, The Hague, Nijhoff, 1971, p. 112-140. Je corrigerais aujourd'hui ce qu'il y avait d'unilatéral dans les pages 76 à 80 de la *Purification plotinienne.* Il y a plus d'individus que d'âmes et plus d'âmes que d'esprits et donc d'idées.
3. *Oracles chaldaïques*, Des Places, p. 212, 4-6.
4. *In Tim.*, III, 228, 20-21.

fique dans chacun des individus qu'elle anime provisoirement. Car si chaque composé individuel était à lui seul une espèce, il ne serait pas mortel.

Proclos expose plus amplement sa solution dans son commentaire sur le *Parménide*, III, 817, 4-819, 29. Il n'y a pas d'idée du composé individuel en tant que tel puisqu'il est éphémère et puisque chaque âme renouvelle indéfiniment son corps empirique avec sa condition historique[1]. Bien plus, il n'y a pas d'idée proprement dite de l'âme singulière, puisqu'il y a plus d'âmes que d'esprits[2]. Pourtant cette âme qui demeure substantiellement identique au cours d'histoires très différentes n'est pas singularisée par sa matière. Car chacune engendre en elle-même son essence et la totalité de ses raisons sous une perspective originale. Et tout autoconstituant est supérieur au devenir[3]. Chaque âme jouit donc d'une singularité formelle, et celle-ci s'insère comme un nombre dans une série psychique et se rattache par elle à une monade idéale. Le singulier psychique est moins une idée qu'une idée qui se modalise. C'est un λόγος qui se détermine à l'intérieur d'un εἶδος.

« L'esprit démiurgique enveloppe à titre primordial les idées des âmes divines qu'il a engendrées aussi à titre primordial. Et chacune d'elles est à la fois unité et multiplicité, car elle contient sous le mode causal la multiplicité entière des âmes qui lui sont subordonnées. Et ainsi chacune des âmes subsiste selon un certain exemplaire qui lui est propre, et au premier rang se trouvent les exemplaires des âmes divines en qui sont enveloppées les idées des plus particulières »[4].

Proclos reproduit ainsi la thèse qu'il résumait dans son commentaire sur le *Timée*, III, 261, 29-262, 2.

1. *El. Th.*, 206, et le commentaire du mythe d'Er : *In Remp.*, II, 85-359.
2. *El. Th.*, 62, 203.
3. *Ibid.*, 191, 194.
4. *In Parm.*, III, 818, 36-819, 5.

« Car, puisque pour chacune des âmes divines il y a un certain nombre approprié qu'elle précontient dans l'unité, ce nombre en se déployant définit la multiplicité des âmes particulières subordonnées. Pour les âmes rattachées en premier lieu à l'âme divine le nombre est moindre et la puissance plus grande ; pour celles qui sont rattachées au second rang la puissance est moindre et le nombre plus grand... »

Nous voyons ainsi se dessiner une démarche constante chez le néoplatonicien. Au principe de toute diversité il y a une loi unitive appropriée, non point abstraite de cette multiplicité, mais génératrice de cette variété organisée[1]. Cette monade enveloppe d'autres monades, elles-mêmes génératrices de nombres. L'idée plonge jusqu'au fond du sensible. Grâce à elle il y a partout de l'ordre et de l'éternel, et le mortel lui-même a une sorte de subsistence idéale qui le rattache à son origine. Entre l'unité pure et l'infinie diversité la procession continue de l'idée assure une cohésion sans faille.

« Il est nécessaire, par conséquent, que l'homme en soi et chacune des idées semblables engendrent, antérieurement à la multiplicité ballottée de côté et d'autre, des monades immobiles à partir desquelles se déroule la procession de chacune vers ses nombres appropriés, et que ces monades s'insèrent dans la deuxième démiurgie. C'est pourquoi elles demeurent identiques à elles-mêmes, du fait qu'elles ont été produites par l'unique cause immobile. Ne t'étonne donc pas si on dit que l'homme est immortel, la bête raisonnable et la plante pensante. Car chacun de ces êtres est d'abord tel, mais la procession, descendant les degrés de l'imitation multiforme de l'exemplaire, fait apparaître les uns comme dénués de sens, les autres de raison, les autres enfin ne possédant la pensée qu'en puissance »[2].

1. *In Tim.*, I, 444, 16-19.
2. *Ibid.*, 445, 14-24.

2. — *L'efficacité des idées*

Comme nous l'avons vu, Proclos redoute qu'on se méprenne sur le caractère paradigmatique des idées, que celui-ci suggère un simple modèle notionnel, un abstrait hypostasié ou une pure catégorie logique. On exténuerait la puissance de l'exemplaire si on la vidait des autres formes de causalité. Dans le *Parménide*, 132 d, le jeune Socrate propose de traiter l'idée « comme (ὥσπερ) un paradigme ». Ce « comme » paraît au Lycien plein de sens.

« Qu'on ne nous reproche pas d'employer ce mot de « paradigme » en évoquant par métaphore les paradigmes d'ici-bas, qui sont sensibles et impuissants et qui ont besoin d'autres causes qui les prennent pour modèles. Car Socrate ne dit pas simplement que les idées sont des paradigmes, mais « comme des paradigmes ». Cette manière de parler efface l'aspect stérile et inanimé de ce que nous nommons ordinairement paradigmes et découvre dans les idées le principe générateur primordial de leurs images. Ne croyons pas que le paradigme et le producteur soient séparés ; qu'on les rassemble plutôt pour les comprendre dans un seul et même terme »[1].

En somme toute cause est à la fois normative et productrice. Mais l'une est productrice sous le mode normatif, tandis que l'autre est normative sous le mode producteur. Bien entendu, le mode normatif est supérieur. Proclos se plaît à détailler les formes de causalité qu'il faut réintégrer dans l'efficacité exemplaire pour lui restituer sa pleine valeur. Nous y reconnaissons les principaux caractères de l'action divine, que le néoplatonicien énumère en d'autres occasions[2]. Vis-à-vis de ses dérivés, l'idée est cause assimilatrice (ἀφομοιωτικόν), mais aussi elle fait subsister (ὑποστατικόν), elle a une fonction paternelle (πατρικόν), elle engendre par son être même (αὐτῷ

1. *In Parm.*, IV, 910-13-26.
2. *Par exemple*, *El. Th.*, 151-159. *In Tim.*, I, 166, 2-5.

τῷ εἶναι γεννητικόν), elle confère la perfection (τελεσιουργόν), elle conserve et protège (φρουρητικόν), enfin et surtout elle donne cohésion et unité (συνεκτικὸν καὶ ἑνωτικόν)[1].

Puisque tout est en chacun selon son mode propre, c'est sous le mode exemplaire, c'est-à-dire régulateur ou normatif, que l'idée exerce toutes ces formes de causalité. Agissant ainsi, elle produit « par son être même », mode qui s'oppose à « produire par activité ou mouvement ». L'être qui produit par activité, nous l'avons vu, engendre par la médiation d'un mouvement et pour ainsi dire en sortant de soi. Parce qu'il agit en se divisant et seulement par un aspect de lui-même, il produit un effet changeant qui ne porte qu'une trace partielle et éphémère de sa cause. Le principe qui produit par son être, au contraire, demeure en lui-même et agit par lui-même tout entier. Par le seul rayonnement de son autoconstitution il suscite un dérivé qui reste enraciné dans la spontanéité qui le forme[2]. C'est pourquoi tout dérivé supérieur au devenir doit procéder de l'être même ou de l'unité préessentielle d'un principe immuable. La cause qui agit de façon paradigmatique est donc beaucoup plus communicative et féconde que celle qui produit en tant qu'efficiente[3].

Finalement, puisque le Démiurge platonicien n'est pas une hypostase, mais le mythe de la puissance processive toute entière, on peut rassembler en lui tous les niveaux de causalité. Il produit d'une certaine façon selon les idées qu'il aperçoit dans son exemplaire, d'une autre selon celles qu'il invente à partir des premières et qu'il donne comme règles aux jeunes dieux, d'une autre encore à travers les opérations de ses dérivés. Mais sa suprême efficacité, celle qui commande toutes les autres, est celle qu'il tient de l'exigence du Bien (ἀγαθὸς ἦν) ou

1. *In Parm.*, IV, 908, 28-909, 29.
2. *In Tim.*, I, 390, 9-21. *El. Th.*, 76.
3. *In Tim.*, I, 335, 28-336, 5. *In Parm.*, III, 786, 29-787, 32 ; VII, 1167, 38-1168, 19.

de la puissance de l'Un, elle s'étend à la matière elle-même.

« Selon l'hénade qui est en lui, par laquelle il est dieu, le Démiurge est la cause de la matière ultime... »[1].

Ainsi comprise, la causalité démiurgique contient, mais déborde celle de l'idée, qui n'est qu'un moment (entre l'intelligible et la raison) dans la continuité de la procession.

3. — *Genèse interne de l'idée*

Le mythe du Démiurge nous laisse entendre que l'idée n'existe pas sans l'esprit. L'intelligible est présence active à soi-même et le Vivant total est le νοητὸς νοῦς[2]. Celui-ci tient uniquement de sa conversion vers ses principes (l'être et l'Un) son caractère de modèle et de plérôme des vivants.

« Pour moi, écrit Proclos, il me semble que l'esprit intelligible, par sa conversion vers les principes universels, devient le plérôme des idées, fait place en lui-même à toutes les causes des êtres sous un mode à la fois intelligible et noétique, et ayant été fécondé (πληρωθείς) par la cause ineffable et transcendante de tous les êtres forme la monade des dieux, celle que Platon appelle pour cette raison, je suppose, l'idée des dieux »[3].

Le Démiurge, qui est un νοερὸς νοῦς, forme pareillement toutes ses idées en se tournant vers le Vivant total, qui lui est à la fois antérieur et intérieur[4]. Les dieux inférieurs regardent leur père, le Démiurge. Et c'est ainsi que, sans redoublement et par l'ensemencement d'en haut, l'intelligible prolifère en idées de plus en plus nombreuses et déterminées, puis en raisons psychiques et finalement en formes de la nature.

1. *In Tim.*, I, 386, 19-27 ; 388, 9-14.
2. *Ibid.*, 428, 17.
3. *In Pl. Th.*, III, 19, p. 65, 25-66, 6.
4. *In Tim.*, I, 394, 2-6.

L'idée naît donc d'une conversion de l'esprit à la fois vers son origine et vers lui-même. Elle est pour ainsi dire la ronde (le περιχορεύειν) que la pensée déroule autour de son centre afin de se rapporter à lui[1]. L'esprit, qui est en germe dans la présence à soi de l'intelligible, se constitue en se déployant comme un système de déterminations articulées[2].

« *Le caractère propre de l'esprit est toujours de diviser* (τὸ διαιρεῖν) et de manifester les nombres et les plérômes de la vie et les unités des intelligibles, tandis que l'esprit intelligible contient la multiplicité sous un mode unitif »[3].

Comment s'effectue cette division des idées? Proclos écarte les solutions qui feraient de l'esprit un reflet des intelligibles et plus encore des formes de la nature. C'est bien de lui-même que sous l'irradiation de l'intelligible l'esprit passe de l'unité à la multiplicité noétique, « ... comme le centre tient en lui-même les multiples extrémités de ses rayons ou comme la science contient la multiplicité de ses théorèmes, non qu'elle soit le résultat de cette multiplicité, mais antérieure à cette multiplicité et tout entière en chaque théorème »[4].

La procession des idées ne s'achève pas à l'esprit, mais se développe encore davantage sous forme de raisons par l'opération spontanée des âmes pensantes[5]. Celles-ci parcourent tout le chemin qui mène de l'unité à leur propre multiplicité, et cela en deux étapes. En premier lieu chaque âme forme sa substance comme un plérôme simultané de raisons. Telles sont les « raisons substantielles » (οὐσιώδεις λόγοι)[6] qui sont impliquées sous un mode latent dans l'unité de l'acte autoconstituant. En second lieu l'âme les actualise et les déroule selon la

1. *In Euclid.*, 148, 5-149, 8.
2. *In Parm.*, IV, 973, 15-29.
3. *In Pl. Th.*, V, 12, p. 268.
4. *In Parm.*, IV, 930, 16-20.
5. *El. Th.*, 194.
6. *In Parm.*, IV, 894, 35.

succession discursive. Elle les pense une par une ou, au mieux, plusieurs à la fois, mais jamais toutes ensemble [1]. C'est pourquoi Proclos soutient, sans contredire ses affirmations sur l'esprit diviseur, que la première division des idées est le fait de l'âme. Il s'agit du fractionnement selon le temps, qui introduit dans la pensée une sorte de devenir cyclique [2].

« L'esprit divin et démiurgique enveloppe les multiples dans l'unité, les morcelés sans morcellement et les divisés sans division, tandis que *ce qui divise en premier lieu* (τὸ πρῶτον διαιροῦν) les idées qui préexistent dans l'esprit sous mode hautement unitaire, *c'est l'âme*, et pas seulement la nôtre, mais aussi la divine. Puisqu'elle n'a pas, en effet, comme lot les pensées établies uniquement dans l'éternité et qu'elle s'efforce d'embrasser l'activité concentrée de l'esprit en aspirant à la perfection qui est en lui et à la forme une et simple de sa pensée, elle tourne autour de lui par une danse chorale circulaire (περιχορεύει κύκλῳ) et elle divise l'indivision des idées en déplaçant son point d'application, regardant à part le beau en soi, puis regardant le juste en soi, regardant encore chacune des autres idées, les pensant toutes une par une (καθ' ἓν πάντα) au lieu de les penser toutes ensemble... L'esprit pense toutes choses dans l'unité (ὡς ἓν πάντα νοεῖ), l'âme voit toutes choses une à une (καθ' ἓν πάντα ὁρᾷ) » [3].

Qu'on la prenne dans l'esprit ou dans l'âme, cette fonction diviseuse de l'idée entre en conflit avec son pouvoir de cohésion. Cette opposition nous révèle précisément la genèse de l'idée. Car si elle est une forme unifiante, elle doit se donner quelque diversité à titre de matière. Et si elle naît à l'intérieur d'une conversion vers l'unité, elle doit se diviser pour offrir à l'esprit la multi-

1. *In Tim.*, II, 289, 29-290, 3. Marini *Proclus*, 23.
2. *In Tim.*, I, 248, 1-6.
3. *In Parm.*, III, 807, 29-808, 19.

plicité dont il a besoin, afin d'exprimer la trop grande simplicité de son foyer.

« Tout ce qui se particularise se multiplie davantage que sa cause plus compréhensive, ou plutôt c'est en se multipliant par la complexité de ses puissances qu'il se joint à son principe selon des modes divers par ses diverses puissances » [1].

Projetant la pluralité et la ressaisissant pour lui infuser quelque unité, l'idée nous apparaît donc comme un « cycle substantiel » (κύκλος οὐσιώδης), selon une formule que Proclos applique à l'âme remontant à la monade génératrice de sa propre multiplicité [2].

S'il y a dans le Démiurge une puissance d'assimilation, celle-ci exige une puissance de dissemblance. Puisque le Démiurge était bon, il a voulu faire toutes choses aussi semblables que possible à lui-même et à son exemplaire [3]. Mais faire semblable et non identique, c'est impliquer une dissemblance. Et celle-ci n'est pas une résistance extrinsèque à l'idée. Proclos se refuse de rapporter la « mer de la dissemblance » à la seule matière des corps. Comme le jeune Socrate le suggère à Zénon dans le *Parménide*, 129 de, l'origine de la dissimilitude réside non dans la dispersion matérielle, mais dans les nécessités intelligibles et donc dans un genre générateur qui a même rang que la similitude et dont la matière ultime n'est que la dernière conséquence [4].

« Il y a ainsi dans le Démiurge le semblable et le dissemblable à titre primordial et, pour parler plus clairement, à titre fontal (πηγαίως) » [5].

« ... La ressemblance démiurgique correspond à la cause déterminante (τὴν τοῦ πέρατος αἰτίαν), alors que la dissemblance est de l'ordre de l'infini (τῷ ἀπείρῳ σύστοιχος).

1. *Ibid.*, VII, 1142, 31-35.
2. *In Tim.*, II, 222, 17-29.
3. *Timée*, 29 e.
4. *In Parm.*, III, 806, 3-21.
5. *Ibid.*, II, 733, 26-28.

L'une rassemble et par elle le semblable est semblable à ce à quoi on le dit semblable. L'autre distingue et favorise la procession, la complexité et le mouvement... »[1].

Il y a donc chez les dieux un *verbe diviseur* ou « une source primordiale de division », grâce à laquelle Zeus se sépare de son père et Kronos d'Ouranos[2]. Et cette opposition de la fonction unifiante et de la diversifiante se retrouve à tous les degrés de la procession, dans les intelligibles, les idées, les raisons, la nature[3]. Tous découlent de cette scission ou de cette dyade qui, les empêchant de coïncider avec l'Un, les contraint de se disposer autour de lui.

Proclos esquisse ainsi une *ontogénie*. La genèse rend compte de la structure si dans les genres de l'être le mouvement et le repos sont l'origine du même et de l'autre. Or le mouvement et le repos dans l'activité suivent le même et l'autre, mais le mouvement et le repos substantiels les précèdent.

« Disons maintenant en partant des réalités que le mouvement et le repos peuvent être considérés ou bien dans les substances ou bien dans les activités des êtres. Car la procession est un *mouvement substantiel* (κίνησις οὐσιώδης) et l'établissement dans les causes est un repos. C'est en effet en demeurant en repos que tout être procède et comme les causes substantielles il est antérieur à l'identité et à l'altérité. Car les êtres se font identiques et se font autres (ταυτοῦται καὶ ἑτεροιοῦται) en procédant de leurs causes tout en demeurant en elles ; ils se font nécessairement autres parce qu'ils procèdent, tandis qu'ils se font identiques parce qu'ils se convertissent vers ce qui demeure. Et c'est pourquoi le mouvement et le repos se rangent avant l'identité et l'altérité à titre de principes antérieurs »[4].

1. *Ibid.*, 734,, 21-25.
2. *In Pl. Th.*, V, 36, p. 325.
3. *In Parm.*, II, 740, 36-39.
4. *Ibid.*, VII, 1154, 19-32.

Il y a donc un mouvement intérieur à l'idée, une opération autoconstituante qui se traduit par le dualisme de l'altérité et de l'identité. Proclos exprime ce passage en subordonnant le substantif au verbe. En se faisant autre que les autres idées, comme le suggérait le *Sophiste*, chaque idée les implique, puisqu'on se définit par ce qu'on repousse et qu'on inclut ses exclusions. Mais dans la même opération elle implique les ordres qui lui sont antérieurs, puisqu'il est impossible de se diviser sans partir de l'unité et sans parcourir toutes les étapes de ce déploiement. De même que dans l'être ou l'intelligible se trouvent la vie et l'esprit sous le mode causal, ainsi dans l'esprit, c'est-à-dire dans l'idée, l'être et la vie doivent être présents par participation[1]. Or cette division, en être, vie et pensée, qui reproduit les trois grands caractères divins (bonté, puissance, activité prénoétique)[2], correspond aux trois fonctions constitutives de l'univers : manence, procession, conversion.

« En chaque ordre se trouvent ces trois causes, celle de la manence, celle de la procession et celle de la conversion, même si l'esprit se forme surtout selon la conversion, la vie selon la procession et l'être selon la manence »[3].

Par conséquent, dire que l'idée est être, vie et pensée[4] avec prédominance de la pensée, c'est affirmer que chacune est manence, procession et conversion avec prévalence de la conversion. Et c'est encore manifester le cycle interne selon lequel chaque idée est l'esprit tout entier exécutant autour du Bien une danse chorale : κύκλος ὡς πρὸς τὴν τἀγαθοῦ φύσιν[5].

S'il en est ainsi, les idées diffèrent entre elles selon leur cercle formateur, et leur valeur dépend des rapports

1. *El. Th.*, 103. *In Parm.*, IV, 880, 34.
2. *El. Th.*, 121.
3. *In Pl. Th.*, IV, 1, p. 179.
4. *In Parm.*, IV, 880, 33-34.
5. *In Tim.*, II, 243, 15.

qu'entretiennent en chacune les trois fonctions de ce cycle. Mais puisque la conversion n'est que le retour à la manence originelle, tout repose sur la proportion qui s'établit entre la manence et la procession. Et la série des idées serait le développement de la loi qui régit les variations dans les rapports de ces deux fonctions.

A la limite supérieure, la manence pure symboliserait l'Un ou l'Ineffable par excès, en qui ni l'idée ni le nombre ne sont encore nés. A la limite inférieure, la procession amenuisant la manence sans la dissiper entièrement (ce qui serait s'anéantir elle-même) aboutirait à la pure matière ou à l'ineffable par défaut, en quoi il n'y a plus ni idée ni nombre[1]. Que maintenant procession et manence se combinent, mais de telle sorte que la procession l'emporte, nous avons les êtres de la nature, qui se multiplient dans l'extériorité. Quand procession et manence sont à égalité, nous obtenons l'âme qui est le milieu de l'univers, parce qu'elle demeure indivise dans chacune de ses divisions. Enfin si la manence prédomine et dans ce seul cas, il y a intelligible ou idée.

Plus la manence prend l'avantage et maintient l'idée dans l'immédiation de l'intelligible, plus fondamentaux sont son espace, son contenu et sa série, plus intense est sa charge de puissance et moindre sa complexité. Puisque l'idée n'est pas une notion abstraite, mais une loi de réalisation, sa compréhension et son extension varient en raison directe. Non seulement il y a plus d'êtres que de vivants, mais l'être a une signification plus pleine que la vie, puisqu'il en est la cause et que la vie se meut tout entière dans l'être. Toute vie est une détermination de l'être, comme toute pensée est une détermination et une dérivation de la vie.

Cela nous fait entrevoir pourquoi Proclos tantôt emboîte la pensée dans la vie et la vie dans l'être, comme

1. *In Parm.*, III, 807, 5-9.

le particulier dans l'universel[1], tantôt les dispose en cercle comme manence, procession et conversion[2]. Le second schéma est la clef du premier. La manence est le centre immobile autour duquel les fonctions moins universelles évoluent.

L'interprétation que développe Proclos[3] du mythe platonicien de la ronde céleste initiatique[4] apporte quelque nouvelle clarté sur le rapport de l'idée et du mouvement cyclique.

L'idée, disions-nous, naît avec l'esprit au cours de la conversion de celui-ci vers soi-même et ses principes. Or cette conversion est figurée par la révolution céleste (περιφορά) grâce à laquelle dieux et âmes se nourrissent de l'intelligible. Car cette révolution qui joint au lieu supra-céleste les conducteurs des chars ailés qui évoluent sur la voûte céleste, c'est la pensée (νόησις) qui unit l'esprit à l'intelligible[5]. Le mouvement circulaire, intermédiaire entre un point immobile et un écart linéaire indéfini, fait surgir l'idée quand son centre est l'intelligible.

« Il est clair que l'esprit détient dans sa pureté l'exemplaire du mouvement cyclique, parce qu'il a pour centre ce qui chez lui demeure immobile, tandis qu'il contient les nombreuses processions des idées qui partent de cet être et pour ainsi dire de son foyer (ἑστίας), comme des lignes droites partent du centre, non sans contenir encore toutes les activités noétiques qui pensent ces idées et cet être, comme la surface unique et continue qui s'étend entre ces activités qui sortent du centre et le centre lui-même »[6].

1. *El. Th.*, 20, 70-72.
2. *In Pl. Th.*, IV, 1, p. 179.
3. *Ibid.*, p. 179, 220.
4. *Phèdre*, 246 a-256 e.
5. *In Pl. Th.*, IV, 4, p. 188. Cf. *In Tim.*, I, 28, 11 ; II, 290, 20. *In Eucl.*, 148, 25. *In Crat.*, 62, 19-24 ; 64, 9 ; 65, 3-5 ; 74, 25.
6. *In Parm.*, VII, 1165, 37-1166, 7.

N'imaginons pas que ce sont les corps célestes qui entraînent les âmes dans leurs rotations. Ce sont les âmes, qui impriment à ces corps cette translation circulaire[1]. Et celles-ci reçoivent ce mouvement des dieux. En entraînant les âmes dans leur ronde, les dieux les associent à leur propre initiation divine, ils leur communiquent ce à quoi ils doivent leur divinité, la contemplation de l'intelligible.

Selon Proclos les intelligibles ont un tel pouvoir de divinisation parce qu'eux-mêmes évoluent autour du Bien qui les illumine[2]. Déroulant « la série entière du cercle »[3], le commentateur d'Euclide met en relief la vertu du mouvement cyclique, partant des dieux, traversant les esprits et les âmes pour aboutir aux périodes cosmiques régies par « le nombre cyclant (ὁ κυκλῶν ἀριθμός) qui réintègre la période entière dans son point de départ »[4].

Ainsi il y a une relation nécessaire entre la clarté et le mouvement. Autant de mouvements cycliques, autant d'ordres de clarté. La révolution autour de l'Un produit l'intelligible, celle qui entoure l'intelligible engendre l'idée et l'intuition, celle qui prend pour centre l'intuition donne les raisons ou le disours successif. Toute essence manifeste une ontogenèse circulaire, et celle-ci définit l'αὐτάρκεια qui est le privilège de l'esprit et qui l'unit étroitement au Bien[5]. Proclos en vient à exalter le cercle comme un symbole de l'autonomie.

« Si tu considères l'intériorité réciproque des éléments du cercle (centre, rayons, circonférence), si tu annules l'amoindrissement qui lui vient de l'extension, si tu effaces cette situation qui permet la fragmentation, tu découvriras que le cercle véritable procède en lui-même,

1. *In Pl. Th.*, IV, 5, p. 188.
2. *In Tim.*, II, 243, 15.
3. *In Eucl.*, 148, 5-150, 12.
4. *In Remp.*, II, 17, 19-20.
5. *In Tim.*, II, 90, 2-8.

se définit lui-même et opère tourné vers lui-même, qu'il est à la fois un et plusieurs, qu'il demeure immuable, procède et se convertit, qu'il établit dans le repos ce qu'il y a de plus indivisible et de plus un en lui, qu'il se meut de tous côtés à partir de ce point de façon rectiligne par l'infinité qu'il contient, qu'il s'enroule spontanément autour de l'un et qu'il s'éveille par sa régularité et son identité à l'indivision de sa propre nature et à l'un qui est caché en lui et que le cercle embrasse et entoure de sa propre multiplicité pour s'assimiler à lui »[1].

Comme nous l'avons déjà entrevu, les analogies géométriques de l'idée sont accompagnées de correspondances arithmétiques.

« Les études mathématiques font apercevoir dans les nombres les signes des caractères suressentiels, tandis qu'elles manifestent dans les raisons dianoétiques les puissances des figures noétiques »[2].

La genèse de l'idée ressemble à celle du cercle, mais aussi à celle du nombre. De même que le nombre est une multiplicité développée[3], l'idée est un intelligible déployé. En lui-même l'intelligible n'est pas formellement nombre, mais pluralité germinale, αὐτοπλῆθος[4]. Dès lors le rapport de l'idée à l'intelligible correspond à la relation qu'entretient le nombre avec sa monade génératrice.

« Le Vivant en soi intelligible est une monade contenant secrètement le nombre total. Mais au sommet des noétiques le nombre est à l'état déployé (διακεκριμένως), déroulant celui qui préexiste dans la monade sous le mode causal et unitaire. Car on parle de choses différentes quand on désigne la multiplicité qui est dans la cause ou celle qui est dans l'effet, quand on désigne celle

1. *In Eucl.*, 154, 6-19.
2. *Ibid.*, 22, 6-9.
3. *In Pl. Th.*, IV, 28, p. 222-et 223.
4. *Ibid.*, III, 21.

qui est unifiée ou celle qui est déployée. L'une est antérieure au nombre, l'autre est le nombre »[1].

L'idée est nombre en ce sens qu'elle est une multiplicité qui se contient et s'engendre elle-même. Laissons de côté le nombre de la nature qui n'est qu'un reflet. Le nombre proprement dit, selon les néopythagoriciens[2], se forme par une autogenèse quasi-circulaire qui part du plus simple et s'avance jusqu'à sa complexité propre en se laissant ressaisir par sa monade originelle. Entre le nombre et le cycle le rapport n'est pas artificiel.

Si on demandait comment le nombre peut naître de l'un, comment de la simplicité absolue peut apparaître ce processus de complication qui multiplie indéfiniment des totalités définies, le néoplatonisme répondrait que la solution est contenue dans la position même du problème. Du moment que vous posez l'unité, il est trop tard pour refuser le nombre. Ce dernier est déjà né, simplement parce qu'unité et nombre sont des corrélatifs qui apparaissent ensemble, se comprennent l'un par l'autre et disparaissent avec la pensée elle-même. S'il ne signifie pas l'Ineffable, l'Un est un tout qui implique le multiple. Damascios insistera longuement sur ce point.

D'après l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide*, il est impossible d'affirmer l'un sans le voir éclater en *un* et *être*, et donc sans impliquer une dualité qui est le germe d'une pluralité inépuisable[3].

« Par conséquent, fait dire Platon à Parménide, si l'un est, il est nécessaire qu'il soit nombre... Pourtant, s'il est nombre, il sera multiple et multiplicité infinie d'êtres »[4].

Il est impossible d'isoler et de porter à l'absolu quelque idée que ce soit. La plus pure est encore relation, puisqu'elle est inséparable du système illimité des significations. L'idée est donc nombre en tant qu'idée et il n'y a pas d'idée de la pure simplicité, sinon par une négation totale de l'idée. Mais cette complexité même nous renvoie à son origine, puisque le complexe n'est jamais pensé sans être déjà traversé et dépassé.

1. *Ibid.*, IV, 29, p. 226.
2. Cf. Théon de Smyrne, *Expositio rerum mathematicarum*, Hiller 18.
3. *In Parm.*, I, 711, 41-712, 14. *In Pl. Th.*, IV, 27, p. 221.
4. *Parménide*, 144 a.

4. — *L'idée et le temps*

Le temps, tel que le conçoit Proclos, illustre cette genèse de l'idée, puisqu'il est un nombre et une loi de mouvement circulaire[1]. Mais puisque selon le *Timée*, 37 d, le temps est l'image (qui avance selon le nombre) de l'éternité qui demeure dans l'un, Proclos commence ordinairement à parler du temps en évoquant l'éternité.

1) *L'éternité* (ὁ αἰών).

Temps et éternité ont en commun qu'ils sont des mesures. Ils diffèrent en ce que l'éternité mesure comme une unité (recélant une dualité : ἀεὶ ὤν), tandis que le temps mesure comme un nombre ; l'éternité comme une manence, le temps comme une procession-conversion. Mais, comme souvent chez Proclos, cette distinction ne doit pas être comprise comme si ces deux termes s'excluaient mutuellement. Ils s'impliquent toujours, mais avec des prédominances différentes. Dans l'éternité il y a déjà une procession qui est une forme de vie et de puissance, mais la manence l'emporte. Dans le temps la procession se déploie davantage, jusqu'à la succession, mais, nous le verrons, la manence ne disparaît pas, puisque le temps est foncièrement immobile.

Toutes substances, vies, pensées, activités, mouve-

1. Principaux textes de Proclos concernant l'éternité et le temps : *In Tim.*, I, 277, 14-282, 22 ; 290, 17-291, 24 ; II, 288, 6-292, 29 ; surtout III, 8, 18-96, 32. *In Parm.*, VII, 1212, 39-1238, 17. *In Remp.*, II, 11, 17-12, 12 ; 16, 3-19, 17. *In Alcib.*, 237, 7-14 ; 240, 5-241, 2. *El. Th.*, 51-55. *In Pl. Th.*, III, 16-18.

ments sont mesurés par l'éternité, ou bien directement, ou bien par l'intermédiaire du temps. Un être participe à l'éternité directement s'il se concentre dans une totalité simultanée (ὅλον ἅμα)[1]. Et il se concentre ainsi s'il se donne à lui-même son essence, s'il est αὐθυπόστατος[2]. Ce qui procède de soi-même et se convertit vers soi-même se réalise d'un seul coup, sans intervalle de durée. Telle est la perfection de l'αὐτάρκεια, notion centrale chez Proclos, sur laquelle nous reviendrons, et caractère selon lequel un être se remplit lui-même d'être et de bien. Non qu'il se passe de principe (l'Un n'est pas autoconstituant), mais son principe lui donne d'être principe de lui-même. Ainsi l'éternité est identique à une liberté *causa sui*.

Un être participe au temps quand il déroule dans la succession son être et sa vie, c'est-à-dire quand il ne peut intérioriser sa procession. Il peut posséder une liberté inférieure, mais il doit passer par le dehors pour s'atteindre. Incapable d'accueillir d'un seul coup la puissance infinie qui le suscite, il la fragmente en instants et en chacun il vient à l'être.

Dans ce cas encore deux solutions sont possibles. Ou bien cette succession est perpétuelle sans commencement ni fin, et c'est l'ἀϊδιότης (la perpétuité du devenir) qui se distingue de l'αἰών comme la succession de la simultanéité[3]. Elle appartient au monde comme totalité et aux activités psychiques. Un être est immortel, non éternel, quand il peut remplir la période totale du temps, mortel quand sa période est plus courte. Cet être perpétuel tient sa perpétuité de sa cause et sa temporalité de sa faiblesse : τὸ ἄπειρον λαβεῖν ὅμου μὴ σθένων[4].

Ou bien cette succession a un commencement et une fin, c'est-à-dire n'est qu'une partie de la période intégrale. Tel est le cas des corps soumis à la génération et à la corruption.

1. *El. Th.*, 52.
2. *Ibid.*, 51.
3. *Ibid.*, 55.
4. *In Tim.*, I, 294, 26-27.

Ces trois degrés (éternité, perpétuité, mortalité) se rassemblent dans l'âme humaine, mais à des niveaux différents : l'éternité dans sa substance autoconstituante, la perpétuité dans sa pensée et son imagination (les activités dites internes et celles du premier corps), le caractère éphémère dans les opérations sensitives et végétatives (les activités dites externes du deuxième et troisième corps, indéfiniment renouvelables).

Ce fait qu'une substance éternelle doit s'exprimer dans des activités éphémères explique la *métensomatose*. Puisque le temps procède de l'éternité comme son image et qu'il lui demeure infiniment inadéquate, la seule façon pour le temps d'imiter l'éternité sur tous ses plans sera de se multiplier indéfiniment. L'âme devra redesdendre indéfiniment dans le devenir afin d'exprimer sans cesse dans de nouvelles conditions les virtualités inépuisables de sa substance. C'est un des sens du mythe d'Er.

L'éternité n'est pas un attribut du Principe suprême, qui n'en a aucun, mais seulement des symboles. Elle n'est même pas son dérivé immédiat. De l'Un ineffable procède la puissance préessentielle, puis par elle l'être prééternel (προαιώνιον)[1] et de lui l'éternité. Tout comme la puissance est une médiation entre l'Un et l'être, l'éternité fait le passage de l'être à l'esprit intelligible que Proclos identifie au Vivant en soi. Elle est donc déjà une procession. A ce titre elle est une participation à la « puissance pure » (αὐτοδύναμις) ou à l' « infinité pure » (αὐτοαπειρία)[2]. Celles-ci sont indéterminées non par défaut, dispersion ou inertie, mais par excès, intensité et surabondance expansive[3]. Car ce qui est infini selon la

1. *El. Th.*, 107.
2. *Ibid.*, 92.
3. *In Euclid.*, 88, 21-26.

puissance active (ἀπειροδύναμον)[1] possède à titre primordial le pouvoir illimité de produire et donc de se réaliser soi-même avant de réaliser ses dérivés, de se donner sa propre cohésion avant de la communiquer. Telle est l'éternité. Spinoza la définit comme la nécessité d'exister au sens de spontanéité naturante, Proclos par l'autoréalisation. Mais Spinoza tire la puissance de l'essence, alors que Proclos fait surgir l'être de la puissance. C'est la différence entre l'autoaffirmation et l'autoréalisation.

Le prééternel se dit par le passé du verbe « être » comme dans le ἀγαθὸς ἦν du *Timée*, 29 e, l'éternel par le présent ἔστι, le temporel par le futur ἔσται[2]. Mais avec le *Timée*, 37 e, Proclos reconnaît également au passé et au présent du verbe un sens temporel[3].

Ce rattachement de l'éternité à la puissance génératrice avait déjà été énoncé dans le *Corpus hermeticum*, XI, 3[4]. L'éternité est la puissance même de Dieu qui produit l'univers et l'enveloppe de telle sorte qu'il ne peut ni commencer ni se dissoudre.

D'après une des lois de la procession néoplatonicienne, le ou les premiers dérivés doivent être les plus parfaits, ils doivent participer à leur principe en plénitude et de façon inamissible, ils doivent être αὐτοτελεῖς[5].

« Puisque la forme intelligible est une, elle ne doit pas produire directement l'infini, mais en premier lieu une monade (μονάδα πρῶτον), puis le nombre approprié et ce qui suit »[6].

Selon Proclos, la première dérivation reçoit communication intégrale de son principe, elle demeure en lui

1. *El. Th.*, 84.
2. *In Tim.*, I, 362, 9-16.
3. *Ibid.*, III, 38, 21-24.
4. Éd. Nock-Festugière, I, p. 149.
5. *El. Th.*, 36 et 64.
6. *In Tim.*, I, 445, 1-3. Cf. *Ibid.*, 447, 30-32 : les trois monades, intelligible, noétique et sensible.

plus qu'elle ne procède[1]. Elle procède en quelque sorte sans procéder. Tel est le cas de l'éternité, qui est la mesure des mesures, qui contient sous un mode enveloppé plus de puissance que le temps, même indéfini, n'en pourra jamais étaler. C'est ainsi que la νόησις est incommensurable à la διάνοια.

« Car l'éternité est une puissance infinie qui demeure dans l'un et qui procède dans le repos (σταθερῶς) »[2].

Le Lycien précise que « l'un » dans lequel demeure l'éternité n'est pas l'Un ineffable, mais l'être un (τὸ ἓν ὄν) qui la précède immédiatement. C'est l'être qui unifie l'éternité, non sans impliquer un germe d'infinie multiplicité[3].

Pour remonter à cette source de toute vie, Proclos reprend une démonstration d'Aristote en la transformant. Car d'une part il ne se contente pas d'une cause finale[4], d'autre part il se garde d'identifier l'éternité et l'origine primordiale. Puisque le mouvement du ciel est perpétuel, il suppose une source (au moins) perpétuelle de mouvement. Si cette source était elle-même mobile, elle dépendrait d'une autre, jusqu'à ce que nous parvenions à une origine parfaitement immobile. Mais cette condition chez une cause de mouvement exclut tout devenir ou toute multiplicité d'états ou d'instants. Ce qui signifie l'éternité[5].

Autrement dit, *l'infinité extensive* de la durée cosmique implique *l'infinité intensive* de l'éternité. Selon Proclos le cosmos est une naissance perpétuelle, parce qu'il la

1. Cf. *In Pl. Th.*, V, 18, p. 283 : « Il y a deux sortes d'activités et de puissances des dieux... deux sortes d'activités de la nature... deux sortes de mouvements de l'âme... deux sortes d'activités de l'esprit. » *Ibid.*, V, 37, p. 329 : « Deux sortes de rejetons de la divinité. » *Ibid.*, VI, 14, p. 386 : « Chacun des procédants a une procession... inconnue... et une autre manifeste. »
2. *Ibid.*, III, 18.
3. *In Tim.*, III, 14, 16-16, 11.
4. *In Parm.*, III, 788, 12-28.
5. *In Tim.*, III, 9, 2-21.

reçoit d'un générateur éternel et parce qu'il ne peut la recevoir que sur le mode du devenir. Il réitère pour ainsi dire à chaque instant sa venue à l'être, parce qu'il ne peut porter tout entière à la fois la plénitude de puissance qui le fait subsister. Non seulement la perpétuité de l'univers ne s'oppose pas à sa dépendance radicale vis-à-vis de sa cause, mais cette dépendance exige cette perpétuité, parce que l'énergie qu'elle accueille ne peut tenir ni dans un présent temporel trop pauvre ni dans une durée limitée[1].

Cette thèse s'est opposée dans les premiers siècles de notre ère et s'oppose encore à celle de certains théologiens qui estiment que la création du monde suppose son commencement. On sait que saint Thomas d'Aquin dissociait les deux assertions[2], en soutenant que la création est démontrable, tandis que le commencement est uniquement un article de foi. Mais ce dernier point lui-même est douteux. Car le langage religieux n'est pas avant tout spéculatif, mais pragmatique au sens sotériologique. Dès lors l'eschatologie chrétienne (le monde a commencé et aura une fin) s'applique au monde au sens de « cosmos » et désigne notre ordre de choses, l'histoire du salut dans laquelle nous sommes insérés. Rien n'empêche qu'il y ait d'autres ordres parallèles, antérieurs ou ultérieurs. Compris en ce sens, le « monde » correspondrait à la période totale de Proclos ou des stoïciens et pourrait comme elle se renouveler indéfiniment. Quant à décider si *l'être* même a commencé, c'est une question qui concerne la philosophie (même si la solution reste incertaine), non la religion. En outre, la création judéo-chrétienne a été figurée par le commencement parce que son modèle le plus fréquent est le schéma artisanal qui porte à cette confusion, tandis que celui de la procession néoplatonicienne est la génération néopythagoricienne des nombres qui n'a pas le même inconvénient.

1. *Ibid.*, I, 294, 9-28.
2. *Somme théologique*, I a, q. 46, a. 2.

Puisque l'éternité concentre en elle-même ce qui s'épanche et se divise dans le temps, elle doit envelopper les trois puissances que Proclos reconnaît au temps[1]. L'une mène tout mouvement à sa perfection (δύναμις τελεσιουργός), c'est le passé. L'autre donne aux êtres du devenir cohésion et sauvegarde (συνεκτικὴ καὶ φρουρητική), c'est le présent. La dernière manifeste (ἐκφαντορική) ce qui est caché dans la divinité en déroulant sous forme de périodes les nombres qui en émanent, c'est l'avenir. L'éternité contient cette triade sous un mode unifié (ἡνωμένως), le temps sous un mode à la fois unifié et divisé (ἡνωμένως ἅμα καὶ διῃρημένως), les âmes sous un mode seulement divisé (διῃρημένως). Celles-ci sont même caractérisées par la préférence qu'elles accordent à l'une des trois puissances.

2) *Le temps* (ὁ χρόνος).

Tandis que l'éternité est la vie enveloppée dans l'unité, le temps est une procession contenue par une puissance nombrante. Il n'est pas une dissolution, mais un facteur de rythme et de cohésion. Proclos s'attache à tout ce qui, dans le temps comme dans l'imagination, manifeste les ordres supérieurs et nous y renvoie.

Il reproche à Aristote d'avoir défini le temps comme « le nombre du mouvement »[2] en entendant par là le nombré (τὸ ἀριθμητόν) plus que le nombrant (τὸ ἀριθμοῦν). Mais puisqu'il lui fallait un nombrant, « il s'était donné cette solution relâchée (ἔλυσε μαλακῶς) de dire que le nombrant est une certaine âme »[3].

Le temps ne naît pas de l'âme, et ici Proclos vise également Plotin[4]. Le *Timée* ne dit pas que le Démiurge crée le temps dans l'âme, mais que, l'âme et le corps étant constitués, il leur donne le temps comme mesure,

1. *In Parm.*, VII, 1235, 11-1236, 21. *In Tim.*, III, 38, 21-26.
2. *Phys.*, IV, 219 b.
3. *In Tim.*, III, 9, 23-28, traduction Festugière.
4. *Enn.*, III, 7, 11, 22-30.

afin de les assimiler à leurs principes exemplaires[1]. Si l'âme engendrait le temps, elle ne recevrait pas de lui une perfection. Car elle a besoin du temps pour déplier sa pensée, puisqu'elle ne peut saisir son objet dans une intuition unique. Et une cause ne peut être achevée par son effet[2]. De même que l'éternité est supérieure aux principes qu'elle mesure, le temps doit dominer la multiplicité des êtres qu'il règle.

Selon Proclos, le temps est un nombre nombrant ou encore « un nombre cyclant (ὁ κυκλῶν ἀριθμός), parce qu'il réintègre la période entière à son point de départ »[3]. C'est donc une loi de rythme qui change le mouvement linéaire en circulaire ou hélicoïdal, c'est-à-dire en période. Il se déroule, mais là n'est pas son activité principale, car il ne lâche pas son centre, et son écart est destiné à rejoindre et maîtriser le mouvement en le rapportant à ce centre. Il est « rempli de puissance mesurante » (πλήρης μετρητικῆς δυνάμεως)[4], qui impose un ordre au mouvement et, comme nous le verrons bientôt, le transforme en « ronde » (χορεία)[5].

Le temps n'est donc pas essentiellement une détente, mais une reprise. Il n'est point un glissement indéfini vers la dispersion, mais une récupération de cette fluxion par la puissance régulatrice qui procède de l'éternité. Il est davantage conversion que procession.

« Car de même que la monade détermine l'infinité du nombre et maîtrise d'avance l'indétermination de la dyade, ainsi le temps mesure le mouvement total et convertit son terme vers son principe. C'est pourquoi ce nombre est dénommé « parfait ». Car le mois et l'année sont aussi des nombres, mais pas nombre parfait : ils sont des parties d'autres nombres. Au contraire, le temps

1. *In Tim.*, III, 21, 6-32.
2. *Ibid.*, 22, 1-28.
3. *In Remp.*, II, 17, 19-20.
4. *In Tim.*, III, 19, 3.
5. *Ibid.*, 38, 16.

de la période totale est parfait, parce qu'il n'est partie de rien, mais total pour imiter l'éternité. Celle-ci en effet est la totalité à titre premier. Mais tandis que l'éternité apporte aux êtres la totalité entière d'un seul coup (ὁμοῦ πᾶσαν), le temps l'apporte en l'étalant (μετὰ παρατάσεως). Car la totalité temporelle est le déroulement de celle qui demeure concentrée dans l'éternité »[1].

Il en résulte que le temps est une réalité double et même douée d'une structure antithétique. Il est tout ensemble monade et nombre, centre et cercle, manence et procession, immobile comme αἰώνιος et mobile comme γενητός[2]. En tant que nombre nombrant il ne coule pas, il assure la permanence que suppose toute évolution. En tant que nombre nombré il s'écoule avec les mouvements qu'il ordonne[3].

Par cette opposition interne il ressemble à l'âme qui est également ambivalente, puisqu'elle est à la fois éternelle et en devenir ou encore une médiation entre l'essence indivise et la division des corps. Il y a cependant deux différences entre le temps et l'âme. La première, c'est que le temps est éternel comme immobile et l'âme comme automotrice : degré inférieur, intermédiaire entre l'immobile et le mû par un autre[4]. La seconde, c'est que le temps est mobile uniquement dans son activité externe, c'est-à-dire dans les mouvements de l'âme et de la nature qu'il mesure, non dans son activité interne, en tant qu'il se développe en nombre noétique. L'âme, au contraire, est mobile à la fois dans ses activités internes (pensée et vouloir) et ses opérations externes (par lesquelles elle meut le corps)[5].

Ici Proclos répond à une objection sur ces définitions du temps et de l'âme comme appartenant à deux ordres.

1. *Ibid.*, 92, 13-23.
2. *Ibid.*, 25, 16-20.
3. *Ibid.*, 26, 2-29.
4. *Ibid.*, 26, 5-15.
5. *Ibid.*, 27, 26-32.

Est-il correct de définir une réalité par les extrêmes entre lesquels elle se place et établit une connexion[1]? Cela reviendrait, dirions-nous, à définir l'homme à la fois comme un ange et une bête.

A cette question Proclos fait trois réponses :

a) C'est une approche indispensable si nous voulons caractériser des unités que nous ne pouvons aborder autrement que par leur complexité interne.

« ... Nous ne pouvons pas comprendre parfaitement cette médiation qu'est l'âme si nous ne mettons en jeu de quelque façon les opposés à son sujet. Quoi d'étonnant dès lors si nous le faisons aussi lorsque nous considérons la nature du temps, qui sous un aspect est immobile et sous un autre est en mouvement, ou plutôt non pas nous, mais avant nous le Philosophe[2], qui d'une part en le disant éternel a fait voir la monade noétique (νοεράν) qui demeure en lui, d'autre part en le disant en mouvement a montré l'activité qui en lui se porte vers le dehors et qui est participée par l'âme et le cosmos dans sa totalité »[3].

b) Donner à une réalité deux attributs contraires, c'est user d'une certaine méthode négative et laisser entendre qu'elle n'est en définitive ni l'une ni l'autre. Dire que l'âme est à la fois indivise et divisée, c'est affirmer qu'elle n'est ni indivise ni divisée. Dire que le temps est à la fois immobile et en mouvement, c'est impliquer que de quelque façon il échappe à cette antithèse. Proclos prend pour exemple la façon dont procède le Démiurge pour caractériser la condition des jeunes dieux[4].

« Tout à la fois le Démiurge enlève aux jeunes dieux l'immortalité et l'indissolubilité, et en retour il pose ces caractères par la suppression de leurs contraires. Car les

1. *Ibid.*, 25, 19-24.
2. Platon, *Timée*, 37 d.
3. *In Tim.*, III, 25, 22-30.
4. *Timée*, 41 b.

êtres médians ont en part une nature de cette sorte qui n'admet pas la notion des extrêmes et qui en retour semble les embrasser l'un et l'autre, comme si on appelait l'âme à la fois indivisible et divisée en tant que composée des deux et pourtant ni indivisible ni divisée en tant que séparée des extrêmes »[1].

c) Ces attributs opposés ont une valeur relative. Par rapport aux corps l'âme est indivise, par rapport aux intelligibles elle est divisée.

« Et autant elle domine l'essence divisée, autant elle est dépassée par la substance indivisée des êtres »[2].

De même, par rapport à l'éternité le temps est dit mobile, mais par rapport au devenir il est immuable[3]. L'âme et le temps sont définis comme des rapports et des connexions, non comme l'assemblage de caractères absolus. Et puisque le meilleur des liens est celui qui se lie lui-même de la façon la plus stricte tout en enchaînant les termes qu'il met en connexion[4], définir l'âme et le temps comme des rapports, c'est reconnaître en eux les auteurs de leur propre cohésion. Ils ne sont pas des rapports seulement objectifs, mais des spontanéités qui multiplient l'unité pour unifier le multiple.

Si le temps se manifeste en premier lieu dans l'activité de l'âme, celle-ci n'en est pas l'origine. Car la division de la vie psychique en états ou actes successifs est préparée par la division intemporelle de l'intelligible en idées au niveau de l'esprit. En outre le temps mesure tous les mouvements, non seulement ceux de l'âme, mais aussi ceux des êtres inanimés. Donc, le temps est une cause plus universelle que l'âme. Tout ce qui participe à l'âme participe au temps, mais l'inverse n'est pas vrai. Et une cause plus universelle est aussi plus fondamentale.

« Il faut donc placer le temps au-delà de l'âme. Or

1. *In Tim.*, III, 215, 17-25.
2. *In Pl. Th.*, V, 26, p. 304. Cf. *In Tim.*, II, 130, 1-29.
3. *In Tim.*, III, 31, 10-32, 6.
4. *Timée*, 31 c.

l'âme existe par elle-même antérieurement à ses participants. Donc à plus forte raison le temps existe par lui-même au-delà de ce qui participe au temps »[1].

Le temps est un intermédiaire entre l'esprit et l'âme, comme l'éternité entre l'être et l'esprit. Il est une procession de l'esprit devançant l'âme et lui fournissant la règle de la conversion de son activité : νοῦς προϊών[2]. Jouant sur le mot χρόνος, Proclos le fait dériver de χορόνοος ou χορεύων νοῦς : « l'esprit évoluant en chœur de danse »[3]. La meilleure figure du temps serait cette image du chœur qui se déploie autour du coryphée comme de son centre et qui reçoit de lui le rythme de son chant et de sa danse circulaire. Elle réunit la manence et la procession.

« Si le temps est l'esprit évoluant de façon chorale, il évolue en demeurant immobile (μένων χορεύει), et c'est grâce à ce qu'il y a en lui d'immobile que ses évolutions se renouvellent indéfiniment et se réintègrent dans leur origine »[4].

La naissance du temps est donc une émission interne et primordialement non successive de l'esprit qui déroule, divise et manifeste sous forme de nombres la monade de l'éternité et qui ainsi dessine formellement en lui-même la ronde du cosmos avant de la régler effectivement.

« Le mouvement du temps procède en déroulant (ἀνελίττουσα), divisant (διαιροῦσα) et manifestant de façon fractionnée (μεριστῶς ἐκφαίνουσα) cette puissance indivise qui demeure immuable. De même qu'un nombre reçoit dans la division tous les caractères de la monade, se convertit vers soi-même et boucle son cycle (ἀνακυκλούμενος), ainsi le mouvement du temps, procédant selon les mesures que contient la monade temporelle, joint

1. *In Tim.*, III, 32, 29-32.
2. *Ibid.*, 27, 3-4.
3. *Ibid.*, 28, 1-2.
4. *Ibid.*, 28, 14-16.

le terme à l'origine, et cela une infinité de fois... »[1].

Tout mouvement réglé par le temps est cyclique ou tend à le devenir, parce que seul le mouvement circulaire maîtrise son indétermination en se référant à son centre. C'est le mouvement de l'être qui procède de lui-même et se convertit vers lui-même tout en procédant de ses principes et en se convertissant vers eux, de telle sorte qu'il fait coïncider son propre centre avec le centre universel. Ainsi se définit l'autoconstituant. Tel est le mouvement de l'esprit et de l'âme, qui se communique au ciel et à la nature.

« Car ce n'est pas à cause de la translation circulaire du ciel que les âmes contemplent les intelligibles et tournent autour d'eux à la manière d'un chœur (περιχορεύουσιν), mais c'est en raison de la circulation (περιπόλησιν) invisible des âmes que les corps se meuvent de façon cyclique et accomplissent autour d'elles leurs révolutions »[2].

« L'univers tourne sous le mode spatial (τοπικῶς) alors que l'âme tourne sous le mode vital et noétique (ζωτικῶς καὶ νοερῶς) en se pensant elle-même et en découvrant qu'elle est toutes choses... »[3].

Le mouvement qui n'est pas dominé par le temps, mais par la matière, est de lui-même rectilinéaire. Et puisque la loi du temps ne peut triompher totalement de la résistance des corps, elle produit un compromis entre la droite et la courbe. Les mouvements du ciel et de la nature ne sont pas tous cycliques. Les théurges, écrit Proclos, célèbrent le temps comme hélicoïdal (ἑλικοειδῆ) « ... en tant qu'il mesure par son unique puissance les êtres qui se meuvent en ligne droite et ceux qui se meuvent en cercle, parce que la spirale (ἡ ἕλιξ) enveloppe dans l'unité le droit et le courbe »[4].

1. *Ibid.*, 30, 26-32.
2. *In Pl. Th.*, IV, 5, p. 188.
3. *In Tim.*, II, 286, 15-17. Cf. *In Eucl.*, 146, 18-156, 5 (traité du cercle). Plotin, *Enn.*, II, 2.
4. *In Tim.*, III, 21, 2-5.

« La figure de la spirale, écrit-il plus loin, n'est pas un accident vide de sens, mais elle remplit la fonction médiane entre les corps qui se meuvent en ligne droite et ceux qui se meuvent en cercle. Car le cercle, comme on l'a dit[1], convient seulement au mouvement régulier (ἀπλανοῦς), tandis que la droite s'applique au devenir et la spirale aux mouvements irréguliers (πλανωμένων), parce qu'elle contient le mélange de la courbe et de la droite... »[2].

Récapitulons les étapes du déroulement temporel.

a) L'Un ineffable suscite à travers la puissance préessentielle l'être prééternel. De lui procède l'*éternité*, qui se place au niveau moyen de l'intelligible, c'est-à-dire à celui de la vie entre l'être et l'esprit.

b) De l'éternité procède au niveau de l'esprit *le temps hypercosmique*[3], appelé encore « le nombre en soi » (αὐτοαριθμός)[4], « le nombre parfait et véritable »[5], « le nombre noétique »[6], « le temps invisible (ἀφανής) »[7], « le temps fontal (πηγαῖος) »[8], « le temps primordial et absolu »[9].

c) Du temps hypercosmique procède *le temps cosmique*[10], appelé encore « le temps manifeste (ἐμφανής) », « le temps de second rang »[11], « le temps participé »[12]. Celui-ci est double.

d) Le premier est pleine participation (κατὰ ἁπλῆν μέθεξιν) au temps fontal et forme la *période totale* de l'univers, selon l'axiome : « Tout ce qui reçoit participation primordiale d'un principe reçoit en partage son entière communication »[1].

1. *Ibid.*, 79, 14-20.
2. *Ibid.*, 80, 5-10.
3. *In Remp.*, II, 18, 15.
4. *Ibid.*, 18, 14.
5. *Ibid.*, 18, 18.
6. *In Tim.*, III, 19, 16.
7. *Ibid.*, 55, 4.
8. *Ibid.*, 43, 21.
9. *In Parm.*, VII, 1217, 17-19.
10. *In Tim.*, III, 53, 15.
11. *Ibid.*, 54, 11.
12. *Ibid.*, 53, 16.

e) Le second est participation partielle (κατὰ μερικὴν μέθεξιν) et forme les *périodes particulières*, découpées dans la période intégrale[2]. Ce sont les durées des êtres particuliers et mortels, années, mois, jours et nuits. Chacune de ces parties est elle-même cyclique et reproduit à son échelle la période totale.

5. — *Conclusion*

« Il n'était pas possible, écrit Proclos, de former immédiatement à partir des êtres unifiés les tout à fait divisés, à partir des plus universels les plus particuliers, mais il était nécessaire que dans les natures intermédiaires selon une loi de diminution la division naquît »[3].

L'idée assure la continuité de la procession, qui est, nous le savons, une des préoccupations majeures de Proclos[4]. L'idée est, dans l'âme et au-dessus d'elle, une médiation entre la concentration de l'intelligible et la dispersion du sensible. Il est impossible de penser quoi que ce soit sans viser l'un et sans en partir, sans l'employer comme règle et comme limite. Même et surtout la pensée qui divise s'appuie sur le simple. En revanche, il est impossible de penser le simple sans le multiplier. L'idée est ce passage d'un extrême à l'autre.

Elle est un essai de réponse à la question orphique : « Comment tous les êtres seront-ils un et chacun à part ? »[5]. Chez Proclos deux exigences semblent ici se heurter. D'une part, ce qu'on peut appeler son *principe monadologique* (tout est en chacun selon son mode propre).

1. *Ibid.*, 94, 33-95, 1.
2. *Ibid.*, 40, 5-13.
3. *In Parm.*, III, 827, 11-16.
4. Cf. *In Tim.*, I, 179, 3-7 ; 373, 5-7 ; 378, 25-26 ; 444, 30-445, 19 ; II, 45, 16 ; III, 253, 22-25.
5. *Ibid.*, I, 314, 4-5.

D'autre part, une *loi de non redoublement* (qui interdit la répétition d'un ordre au cours de la procession).

Nous avons vu que se dessine une esquisse de solution dans les différences de division et de manifestation qui distinguent les niveaux. Pas plus que le sensible n'est le calque de la raison, celle-ci n'est la copie de l'idée, ni l'idée de l'intelligible. Chaque ordre exprime de façon originale la loi des variations proportionnelles qui commande toutes les séries. Plus étendue est la complexité, moins intense est la puissance. Plus grande est la puissance, moindre est le nombre[1].

L'idée n'est pas un objet isolé. Elle appartient toujours à un univers. Et celui-ci est le déploiement spontané d'un foyer qui particularise la loi de sa série pour en symboliser la source. C'est ainsi que la procession est douée d'une stricte cohésion. Car elle est en chaque point tout entière intérieure à elle-même.

1. *Ibid.*, 432, 23 ; III, 262, 1-2. *El. Th.*, 204.

CHAPITRE IX

AUTARCIE

Parlant du cosmos que le Démiurge est en train de former, Platon écrit :

« Car celui qui l'a construit a pensé qu'il serait meilleur s'il se suffisait à lui-même (αὔταρκες ὄν) que s'il avait besoin d'autre chose »[1].

La perfection du monde est caractérisée par ce terme αὐτάρκης. Le P. Festugière le traduit comme Rivaud « qui a sa propre suffisance ». Cette traduction littérale ne peut être récusée, mais si elle affirme la possession de son propre bien chez l'être autarcique, elle ne rend pas explicitement la production de ce même bien par cet être. Or ce sens est visé par Proclos dans son commentaire[2].

« Parce qu'il est bon, le Démiurge fait toutes choses semblables à lui, c'est-à-dire parfaites et autarciques. Car le caractère autarcique est un élément du bien (στοιχεῖον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ αὔταρκες). Et ce n'est certes pas à cause de cette autarcie que le cosmos s'écarte de son auteur, en ce qu'il a le pouvoir de se suffire, mais par ce pouvoir même il s'unit plus étroitement à lui. Car plus il est autarcique, plus il s'établit dans la ressemblance de son auteur et il lui ressemble, plus parfaitement il s'unit à la bonté démiurgique ».

Proclos précise ailleurs que « l'être autarcique se remplit lui-même du bien »[3], que les dieux, qui sont autarciques par eux-mêmes (et non par participation comme les esprits, ni par illumination comme les âmes), « se

1. *Timée*, 33 d, traduction Rivaud.
2. *In Tim.*, II, 89, 31-90, 8.
3. *El. Th.*, 10.

remplissent eux-mêmes ou plutôt sont plérômes de tous les biens »[1]. Il ajoute que l'être qui se donne à lui-même son bien se donne pareillement du dedans sa propre connexion et cohésion parce qu'il participe au pouvoir de lier, qui d'après Platon est un privilège du bien[2].

« Il y a donc convergence entre l'un et le caractère autarcique. Car le bien est un et l'un est le bien »[3].

Proclos introduit dans la notion d'αὐτάρκεια non seulement la complétude, mais encore l'unité du dérivé et de son principe, enfin la spontanéité autoconstituante. Le dérivé devient *causa sui* par communication de la puissance et de l'indépendance de son producteur. Car les principes transcendants agissent toujours en nous du dedans (ἔνδοθεν) et donc ne nous imposent aucune passivité, mais au contraire nous éveillent à notre propre autonomie.

Damascios décrit cet autoconstituant comme un tout générateur de ses parties.

« Par sa procession autoconstituante le mixte projette à partir de lui-même et divise en lui-même ses éléments mutuellement opposés. Le tout, en effet, divise en lui-même et à partir de lui-même ses parties. Et ainsi en est-il de ce qui est composé d'éléments, ce qu'est justement le mixte. Préexistant à ses éléments en tant qu'il leur est supérieur, il les déploie en lui-même et à partir de lui-même. Car l'indivis subsiste antérieurement aux divisés »[4].

Dès lors la notion d'αὐτάρκεια chez Proclos enveloppe au moins trois caractères :

1) la complétude ;
2) la spontanéité autoréalisatrice ;
3) l'union au principe.

Il ne convient donc pas de traduire ce terme par

1. *In Pl. Th.*, I, 19, p. 91, 16-21.
2. *In Remp.*, II, 363, 25-30.
3. *Ibid.*, 364, 21-23.
4. *Dubit.*, I, p. 114, 22-27.

« auto-suffisance », qui sonne mal et ne suggère que la première propriété. Et puisqu'il n'y a pas de mot français qui désigne à la fois ces trois caractères, mieux vaut calquer le mot grec en écrivant « autarcie ».

1. — *Autarcie et bien*

L'autarcie n'appartient pas au Bien suprême. Principe d'affranchissement, celui-ci est au-delà de la plénitude et du manque[1]. Il n'est pas *causa sui*, mais foyer de manifestation par sureffluence[2], sans s'affecter lui-même d'aucune façon. Il suscite tout bien[3] et toute unité[4] sans contracter aucune relation[5].

L'autarcie se rencontre encore moins chez les êtres corporels en tant que tels. Ceux-ci sont au-dessous de la plénitude, car ils sont extraposés, et ce morcellement les empêche de se donner à eux-mêmes du dedans ce qui leur manque.

« Ce qui se suffit à soi-même est ce qui ne reçoit rien du dehors... Ce qui ne se suffit pas à soi-même, mais dépend d'autres êtres et surtout d'êtres divers et instables ne saurait jouir d'une nature autarcique[6] ».

L'autarcie est donc le privilège des êtres qui se confèrent à eux-mêmes leur perfection et leur cohésion, parce qu'ils en ont reçu le pouvoir. Leurs principes, agissant par leur être même, éveillent chez leurs dérivés une spontanéité qui coïncide avec la leur[7], et ces dérivés à part entière deviennent principes d'eux-mêmes et d'une multiplicité d'autres êtres. L'être autarcique reste un dérivé, mais ce procédant rachète en quelque sorte sa dépendance, parce qu'en lui la manence l'emporte sur la

1. *El. Th.*, 131.
2. *Ibid.*, 27.
3. *Ibid.*, 122.
4. *Ibid.*, 13.
5. *Ibid.*, 122.
6. *In Alcib.*, 106, 6-107, 6.
7. *El. Th.*, 76.

procession. Tels sont à des titres divers les dieux ou hénades, les esprits et les âmes (et l'univers grâce à son âme).

« ... Chaque dieu est bonté absolue... détenant l'autarcie et la totalité ni par participation, ni par illumination, ni par ressemblance, mais par l'être même qu'il est. Car l'esprit est autarcique par participation, l'âme par illumination et cet univers par son assimilation au divin, tandis que les dieux sont autarciques par eux-mêmes et de leur propre chef, parce qu'ils se sont donné la plénitude ou plutôt sont des plérômes de tous les biens »[1].

Nous pouvons donc dresser la série de l'autarcie :

	le Bien	au-delà de l'autarcie
	les hénades	autarciques par elles-mêmes
les monades	les esprits	autarciques par participation
	les âmes	autarciques par illumination
	l'univers	autarcique par assimilation
	les corps	au-dessous de l'autarcie

Les esprits sont autarciques par participation, parce que, en tant qu'esprits, ils ne coïncident pas avec le Bien, mais sont des plénitudes d'idées qui l'expriment en le multipliant. En eux, c'est le « non-esprit » (μὴ νοῦς) qui est dieu ou hénade[2] et qui est la source de l'intelligible.

Les âmes sont autarciques par illumination, parce qu'au lieu d'avoir une activité totalement simultanée comme leur substance, elles déroulent leur vie et leur pensée dans la succession temporelle[3].

Quant à l'univers, il est certes autarcique, comme le dit Platon, mais par imitation. Car s'il est un tout parfait formé d'éléments parfaits, il est pourtant composé de parties multiples et divisibles[4]. Si nous prenons, en effet, une partie de la nature, celle-ci sera d'autant moins au-

1. *In Pl. Th.*, I, 19, p. 91, 13-21.
2. *In Parm.*, VI, 1047, 17 ; 1080, 9.
3. *El. Th.*, 191.
4. *In Pl. Th.*, I, 19, p. 90, 14-19.

tarcique qu'elle dépendra de causes et requerra des compléments plus nombreux et plus mobiles. Elle ne retrouvera quelque autarcie que par sa réintégration dans le tout unifié par son âme[1]. Car la partie est plus une avec le tout qu'avec elle-même.

Dans son commentaire sur la *République*, II, 362, 25-364, 28, Proclos s'interroge pour savoir si l'autarcie et l'unité vont toujours de pair.

Il s'objecte que la cité semble plus autarcique que les citoyens (grâce à la division des fonctions) et cependant moins une que chacun d'eux. Mais, répond-il, il faut distinguer deux sens du terme « unité ». Si on entend « unité » au sens « matériel », la cité est moins une que l'individu, car étant composée d'individus elle est plus complexe que chacun de ses membres. Mais elle est en même temps moins autarcique, puisqu'elle a besoin de conditions plus nombreuses pour être et se conserver. En revanche, si on prend « unité » au sens de complétude (τελεῖον), la cité a tout à la fois plus d'unité et d'autarcie que chaque citoyen. Car le tout se suffit davantage à lui-même et c'est lui qui donne cohésion à la partie. Et ce qui participe davantage au pouvoir de lier participe davantage au bien. Platon enseigne, en effet, dans le *Phédon*, 99 c, que le Bien donne connexion et cohésion à tous les êtres.

Par conséquent, si on entend l'unité au sens formel, le tout est mieux lié que la partie, parce que c'est lui qui lui donne sa forme. Dans ce sens, le cosmos est plus un et plus autarcique que ses éléments et que les vivants qu'il contient, la cité est plus une et plus autarcique que la famille, et celle-ci que chacun de ses membres. Proclos peut conclure qu'il y a coïncidence entre l'unité et l'autarcie. Car, comme il le répète, « l'autarcie est un élément du bien »[2].

1. *In Alcib.*, 182, 4-11.
2. *In Remp.*, II, 363, 29-30. *In Tim.*, II, 90, 2. *In Alcib.*, 182, 6-7.

Cette notion est un des thèmes fondamentaux des *Éléments de théologie.*

Le terme αὐτάρκης y revient douze fois, αὐτάρκεια deux fois au moins. Et ces termes sont apparentés à quelques autres assez fréquents comme αὐθυπόστατος (autoconstituant), αὐτοκίνητος (automoteur), αὐτοτελής (intrinsèquement parfait).

Mais il faut d'abord rappeler que pour le Lycien la procession doit être continue sans laisser aucun vide ni omettre aucune médiation. C'est le principe des séries que nous retrouverons bientôt et selon lequel la surabondance de la puissance s'amoindrit au fur et à mesure qu'elle se détermine en caractère. Proclos fonde cette loi sur une exigence du Bien qui impose la manifestation ou la réalisation de tout ce dont il projette l'espace. L'autarcie est la forme principale de cette expansion. Car, à proprement parler, le Bien est au-delà de toute production. Il suscite des causes en demeurant lui-même antérieur à toute causalité, προαίτιος[1]. Inversement, la matière est en-deçà de la réception, puisqu'elle ne retient aucune forme. Il y a donc place pour des foyers qui, recevant communication plénière de la spontanéité originelle (étant αὐτοτελῆ)[2], se donnent à eux-mêmes et fournissent aux autres tout ce qu'ils sont. Et cette réalisation, parfaite chez les dieux ou les αὐτοενάδες[3], se diffuse à des degrés divers chez les monades subordonnées.

C'est dans cette perspective que la notion d'autarcie apparaît dès les théorèmes 9 et 10 des *Éléments de théologie.* Elle intervient au cours d'une démarche d'intériorisation de la causalité. Proclos a d'abord posé que tout multiple participe à l'un de quelque façon[4]. Et tout de suite il affirme qu'il doit y avoir, avant toute autre participation, un épanchement intégral de la puissance originelle de cohésion. C'est l'hénade[1]. Puis il avance que la cause est nécessairement supérieure à son effet et que le Bien unifiant est le fondement de toute efficacité[2]. Mais certains effets compensent leur infériorité en devenant causes d'eux-mêmes et certains participants du Bien reçoivent de lui le pouvoir de se conférer à eux-mêmes leur plénitude de bien. Ce sont précisément les dérivés autarciques[3]. Et puisque l'un et le bien sont identiques, puisque communiquer le bien et communiquer l'unité sont une seule et même chose, l'hénade est la perfection de l'autarcie[4].

1. *In Parm.*, VII, 1210, 11.
2. *El. Th.*, 64.
3. *Ibid.*, 127-128.
4. *Ibid.*, 1-5.

Étudiant ensuite le mouvement, Proclos soutient que, subordonnée à l'immuable, la meilleure forme de mouvement est celle qui tire son mouvement d'elle-même, au lieu de le subir de dehors. Telle est l'automotricité (αὐτοκίνητον)[5]. Celle-ci implique que son opération fondamentale soit tournée vers elle-même, donc soit une conversion vers soi-même[6].

Mais nous apprenons bientôt que tout procédant se convertit vers le principe dont il dérive et que toute conversion ramène le dérivé à son origine par une démarche cyclique, puisqu'il n'a cessé d'être enraciné en elle[7]. Dès lors, ce qui se convertit vers soi-même procède de soi-même. Et puisque se convertir vers soi-même et se convertir vers son principe sont un seul acte indivisible, le dérivé qui accomplit cette opération fondamentale procède à la fois de son principe et de lui-même. C'est l'autoconstituant qui est identique à l'autarcique[8].

Par ces analyses convergentes (de l'unité, de la causa-

1. *Ibid.*, 6.
2. *Ibid.*, 7-8.
3. *Ibid.*, 9-10.
4. *Ibid.*, 12-13.
5. *Ibid.*, 14.
6. *Ibid.*, 17.
7. *Ibid.*, 30-35.
8. *Ibid.*, 40.

lité, du mouvement, de la procession) nous parvenons à l'autarcie comme centre de perspective, et Proclos se plaît à en déployer les propriétés. L'autoconstituant procède de lui-même et se fait subsister lui-même. Il se donne cohésion et demeure en lui-même, non comme dans un lieu ni comme dans un substrat, mais comme l'effet dans sa cause[1]. Il se convertit vers lui-même comme vers le principe de son bien[2], et cela non seulement dans l'ordre de l'agir, mais aussi dans celui de l'être par une opération substantialisante[3]. Il n'est sujet ni à la génération ni à la corruption[4]. Il est indivisible, simple[5] et éternel : il jouit de la totale simultanéité[6], au moins dans son être. Il doit cette autosubsistence à des principes peu nombreux, agissant par leur être même ou par leur antériorité à l'être (τῷ προεῖναι)[7], et donc immuables et surabondants[8]. Il jouit d'une puissance infinie (ἀπειροδύναμον), puisqu'il se fait subsister sans fin[9].

La procession ne pouvant atteindre l'imparfait qu'à travers le parfait doit faire lever en premier lieu des dérivés autarciques.

« Toute monade-principe suscite deux sortes de nombres : celui des substances intrinsèquement parfaites (αὐτοτελῶν ὑποστάσεων) et celui des illuminations qui ne peuvent subsister que dans des sujets extrinsèques »[10].

Cette distinction se retrouve dans toutes les séries. « C'est ainsi que toute unité n'est pas dieu, mais seule l'hénade intrinsèquement parfaite, que tout caractère

1. *Ibid.*, 41.
2. *Ibid.*, 42-43.
3. *Ibid.*, 44.
4. *Ibid.*, 45-46.
5. *Ibid.*, 47.
6. *Ibid.*, 48-52.
7. *Ibid.*, 122.
8. *Ibid.*, 18, 27, 76.
9. *Ibid.*, 84.
10. *Ibid.*, 64.

spirituel n'est pas esprit, mais seul celui qui est substantiel, enfin que toute irradiation psychique n'est point âme, mais qu'il y a aussi des reflets psychiques »[1].

Toute monade, en effet, produit par son être même de façon primordiale une autre monade qui « repose dans l'intégralité de la puissance de son générateur »[2]. Parfois Proclos distingue deux degrés de participation parfaite : la première concentrée dans une seule monade, la seconde déjà développée en nombre. A partir d'une communication unitaire se déroule un ensemble de participations plénières intimement jointes à son opération fondamentale[3]. Selon la logique du système, cette marche de l'unité au nombre doit se reproduire à l'intérieur de chaque monade, puisque chacune vit en elle-même la genèse de l'univers[4].

Ainsi chaque unité se dit d'abord dans une totalité antérieure à ses parties, puis dans une totalité déployée en parties, enfin dans des parties contenant chacune la totalité[5]. L'hénade supra-substantielle (ὑπερούσιος) s'épanche dans la monade « être », puis dans les êtres ; l'hénade supra-vivante (ὑπέρζωος) dans la vie et les vivants ; l'hénade supra-pensante (ὑπέρνους) dans l'esprit et les esprits[6]. Chaque dieu s'épanouit dans une totalité qu'il tire de son ineffabilité et qui se distingue par son caractère dominant. L'autarcie pure consiste dans ce passage spontané du Rien par excès au tout et aux parties totales. C'est ce qui rend l'hénade polyvalente.

« L'ensemble des hénades qui illumine l'être authentique est à la fois secret et intelligible : secret en tant qu'il est conjoint à l'Un, intelligible en tant que participé par l'être »[7].

1. *Ibid.*
2. *In Pl. Th.*, VI, 9, p. 361.
3. *In Tim.*, I, 444, 16-19 ; 447, 18-19.
4. *In Parm.*, VI, 1081, 4-13.
5. *El. Th.*, 67.
6. *Ibid.*, 115.
7. *Ibid.*, 162.

Nous sommes ici au point de départ de la série. Celle-ci garantit à ses membres à part entière une autarcie participée.

2. — *Autarcie et série*

Choisissons parmi beaucoup d'autres deux textes de Proclos qui résument sa doctrine des séries.

« Les séries descendent d'en haut jusqu'aux derniers êtres. Les dérivés figurent toujours les puissances qui les précèdent et amoindrissent la ressemblance processive, et cependant tous, même les plus obscurs, participent à l'être, portent la figure de leurs causes premières, sympathisent les uns avec les autres et avec leurs causes-principes »[1].

« Dès lors il y a une monade unique antérieure à la pluralité pour chaque ordre et chaque chaîne, et c'est elle qui fournit à tous les sujets de son ordre la loi unique (τὸν ἕνα λόγον) de leurs rapports mutuels et de leur référence au tout »[2].

Dans chaque série Proclos distingue la source (πηγή) et le principe (ἀρχή)[3]. La source est la puissance qui émet la série, le principe est le caractère qui la détermine, par exemple l'être, la vie, l'égal, la vertu... La source déborde toujours son principe déterminant[4].

Essayons d'esquisser les lois qui régissent les séries :

1) Chaque série est l'expression à tous les niveaux d'un même caractère divin ou hénadique[5].

2) Chaque caractère divin enveloppe tous les autres selon le principe monadologique « Tout est en tous, mais

1. *In Pl. Th.*, VI, 4, p. 352.
2. *El. Th.*, 21. Cf. *Ibid.*, 18, 97, 140, 145. *In Tim.*, I, 231, 3-9. *In Parm.*, IV, 869, 19-36. Damascios, *Dubit.*, II, 90, 15-28. Pierre Lévêque, *Aurea catena Homeri*, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 61-75.
3. *In Tim.*, I, 319, 5-8.
4. *Ibid.*, 446, 30-447, 1. *In Pl. Th.*, V, 31, p. 316.
5. *El. Th.*, 145.

en chacun selon son mode propre »[1]. C'est ce que signifie le mythe de Protée, dieu qui peut apparaître tantôt sous une forme et tantôt sous une autre, parce qu'il les suscite toutes en nous[2].

3) Tous les caractères divins expriment la même puissance divine originellement indivise en la divisant en puissances distinctes[3].

4) Cette division s'effectue au cours de la procession-conversion de chaque série, comme il est dit des hénades : « Toutes forment une unité en ce qu'elles demeurent dans l'Un, et elles se distinguent par les processions différentes qu'elles accomplissent à partir de l'Un »[4].

5) Le déroulement de la série est à la fois manifestation, déploiement et détermination. Avançant en cercle, la puissance s'étale en signification et la signification devient un symbole chargé de puissance[5]. L'origine assimile à elle-même ses rejetons à travers les caractères qu'elle fait germer en eux. Et plus simple est la signification, plus intense est la puissance. C'est pourquoi dans le mythe elle s'exprime par le geste, et le *dire* implique le *faire*.

6) Les degrés des séries (être, vie pensée, âme, corps), qui sont intérieurs à la série majeure de l'unité, correspondent aux fonctions de l'âme : opération autoconstituante, opération autovivifiante, intuition, discours, imagination, sensation. Si bien que l'âme peut être considérée comme une *micro-série* ou comme le modèle de toute série, et qu'elle jouit de l'autarcie de la série tout entière, à titre de médiation à la fois enveloppée et enveloppante[6]. La puissance originelle traverse toutes les fonctions de l'âme, se manifestant en chacune selon le

1. *Ibid.*, 103.
2. *In Remp.*, I, 112, 13-119, 12.
3. *El. Th.*, 92.
4. *In Parm.*, VI, 1051, 10-13.
5. *El. Th.*, 62, 145.
6. *In Tim.*, I, 179, 3-7.

mode qui lui convient et portant l'âme à se faire un plérôme de plérômes[1].

7) Le temps achève dans l'âme la manifestation des principes. Car il les exprime en distinguant et rassemblant les déterminations que les fonctions supérieures unifient et que les inférieures dispersent. Par son déroulement en périodes rythmées selon des nombres noétiques, il imite le développement immobile des séries qui se déterminent elles-mêmes[2]. Il est le dernier degré de l'autarcie.

Récapitulons les principales étapes de la série :

πηγὴ δύναμις	source et puissance
ἀρχὴ μονάς	principe et monade
μονὰς πάντα ἔχουσα διῃρημένως[3]	monade comme totalité divisée
ἀριθμὸς σύστοιχος	nombre homogène à la monade
{ αὐτοτελῶν ὑποστάσεων	{ de substances parfaites
{ ἐλλάμψεων[4]	{ d'illuminations

C'est en traversant toutes ces étapes que la source se détermine comme principe ou comme loi de réalisations définies. Et contrairement aux apparences, cette manière de comprendre la série ne contredit pas la thèse selon laquelle le principe de chaque série se donne d'abord à lui-même en plénitude la perfection qu'il diffuse ensuite parmi ses participants[5].

Pour en juger, il faut replacer cette thèse dans son contexte. La vision descendante de la série doit être complétée par le mouvement de conversion qu'elle implique, c'est-à-dire par son caractère circulaire. Celui-ci révèle que le dérivé ne reflète pas son principe de façon passive, mais qu'il s'assimile activement à lui. Quand nous reportons le caractère sériel sur la monade génératrice, nous pouvons entendre la chose de deux manières :

1. *In Remp.*, I, 111, 19-27.
2. *In Tim.*, III, 92, 22-23.
3. *Ibid.*, I, 449, 9-12.
4. *El. Th.*, 64.
5. *Ibid.*, 131. *In Parm.*, IV, 945, 11-15.

Ou bien nous voulons dire que ce caractère exprime effectivement l'origine et que chaque membre de la série lui ressemble par cette perfection même, et nous avons raison.

Ou bien nous croyons que cette ressemblance suppose un élément commun abstraitement définissable et qu'elle peut se lire équivalemment dans le sens descendant ou dans le sens ascendant, et nous avons tort.

En réalité, le dérivé ressemble à son principe sans que le principe ressemble à son dérivé. Ce dernier peut très bien s'assimiler à son chef de série en manifestant par une détermination la motion indéterminée qui le porte. Ce symbole vient alors tout entier de cette motion, mais il n'est pas en elle de façon distincte. Ou plutôt il est en elle sous un mode unitaire et causal (ἑνιαίως, δυνατῶς), tandis qu'il procède sous un mode divisé et figuratif (μεριστῶς, μορφωτικῶς).

Plotin enseignait que si nous nous assimilons à la divinité par la vertu, il ne s'ensuit point que la divinité possède la vertu.

« Dans la mesure où le dérivé participe à la forme (εἴδους), dans cette mesure même il devient semblable à ce qui est sans forme (ἀνειδέῳ) »[1].

Dans le même sens Proclos écrit : « ... Si on dit que les autres sont semblables à l'Un pour autant que chacun participe à quelque unité (ἑνός τινος), il ne s'ensuit pas que l'Un soit semblable aux autres. Et en ce qui concerne les idées, nous n'accordons pas davantage que les objets qui leur sont semblables soient semblables à des idées semblables à eux (ce qui était justement l'une des apories parménidiennes), mais que ces objets sont semblables à leurs exemplaires »[2].

L'un germinal qui est en nous n'est pas identique à

1. *Enn.*, I, 2, 2, 21-22.
2. *In Parm.*, VII, 1200, 20-27.

l'Un transcendant et pourtant il nous permet de dominer toute essence en nous enracinant dans l'Ineffable. C'est un σύνθημα hénophanique, non une ressemblance ontologique[1]. La méditation des mythes est ici éclairante. Nous donnons spontanément des figures aux dieux (Athéna, Apollon, Asclépios...) parce que nous ne pouvons pas nous représenter autrement leur présence ni leur action, qui échappe à toute figuration[2]. Pour la même raison, nous leur rapportons les caractères intelligibles grâce auxquels nous exprimons leurs communications et nous convertissons vers eux. Mais ces caractères sont contenus dans leur puissance productrice sous le mode causal (κατ' αἰτίαν) et ne sont déterminés ou définissables que dans leur manifestation. *C'est au fur et à mesure qu'il se déploie dans sa série que le caractère divin se définit.* Et l'attribution que nous en faisons par priorité à son principe signifie que les puissances divines sont la source des manifestations à travers lesquelles elles se divisent[3].

Cet enveloppement des caractères divins dans la puissance est confirmé par une autre thèse de Proclos, selon laquelle aucun nom divin n'est isolable des autres, puisque chacun d'eux implique de quelque façon tous les autres. Il en est ainsi pour l'être, la vie et la pensée[4]. Et on doit reconnaître une même contenance mutuelle entre les puissances que le Chef des Muses, Apollon, possède sous un mode indivis et caché (ἀδιαιρέτως, κρυφίως), mais qu'il diffuse sous un mode distinct (διακεκριμένως) chez ses participants.

« Il faut dire que toutes les énergies de ce dieu sont dans tous les ordres des êtres, partant d'en haut pour s'étendre jusqu'aux derniers, mais tantôt les unes, tantôt les autres semblent dominer selon des proportions diverses »[5].

1. *In Tim.*, I, 210, 11-16. *In Parm.*, VII, 1173, 7-17.
2. *In Remp.*, I, 40, 1-4.
3. *In Parm.*, VI, 1051, 10-13.
4. *El. Th.*, 103.
5. *In Crat.*, 97, 12-21.

Ainsi chaque dieu est une sorte de Protée. Il apparaît très légitimement aux âmes sous des formes sans cesse différentes, parce que « agissant toujours selon toutes ses puissances », il se présente pourtant sous des aspects qui se diversifient suivant les dispositions des âmes[1].

Quand Proclos répète que chaque monade-principe communique à sa série son propre caractère, il faut comprendre que ce dieu ouvre par sa puissance un champ de symboles que sa série remplira sous tous les modes possibles d'une loi unique. On fera légitimement refluer sur lui cette loi, puisque le principe des causes est foncièrement la cause des effets de ces causes. Mais cela ne nous autoriserait pas à qualifier le principe si on l'abstraiyait de sa série. Car il est à la fois participé et imparticipable[2]. Et en tant qu'elle est imparticipable, aucune hénade ne se distingue de l'Un. Seules ses participations (son nombre) lui fournissent une position intelligible. Seule sa série lui donne l'être et l'affirmation. Sans elle l'hénade se résorberait dans le Non-être par excès, tout comme les centres secondaires d'une sphère se confondraient avec le centre principal s'ils cessaient de se distinguer par le rayon que chacun projette vers la périphérie. L'hénade n'est pas une entité, mais un passage, qui ne peut se définir que par ce qu'elle produit.

« Car toutes les hénades sont conjointes en tant qu'elles demeurent dans l'Un, et elles se distinguent en tant qu'elles accomplissent à partir de l'Un des processions différentes »[3].

L'autarcie appartient à la série prise comme un tout et dans son expansion circulaire. Mais il faut ajouter immédiatement que toute série est contenue dans chacun de ses membres à part entière. Nous savons que dans les termes supérieurs la série est encore indistincte par in-

1. *In Remp.*, I, 112, 13-113, 12.
2. *El. Th.*, 23, 93.
3. *In Parm.*, VI, 1051, 10-13.

tensité génératrice, alors que dans l'âme elle est récapitulée toute entière sous un mode à la fois distinct et concentré[1]. Cette intériorité réciproque de l'âme et de la série apparaît aisément dans ces lignes où Proclos parcourt la série des connaissances.

« Car c'est un terme identique que connaît un dieu sous un mode d'unité (ἡνωμένως), un esprit sous un mode total (ὁλικῶς), une raison sous un mode universel (καθολικῶς), une imagination sous un mode figuratif (μορφωτικῶς), un sens sous un mode passif (παθητικῶς) »[2].

Il est clair que dans cette énumération, que Proclos reprend bien des fois en variant un peu les termes, il récite les différentes fonctions de l'âme humaine, chaque niveau d'opération lui servant à caractériser un degré de série.

Puissance indivise

fonctions psychiques	degrés sériels
autoconstitution	être
autovivification	vie
intuition	pensée
discours et imagination	âme
sensations	animaux
opérations végétatives	plantes
organisation corporelle	minéraux

L'âme est donc tout ensemble une partie et le tout de la série. A ce titre elle est bien « autarcique par illumination ».

3. — *Autarcie et symboles*

Le passage de la puissance productrice à la totalité sérielle définit l'autarcie comme une opération autoréalisatrice. Elle est en même temps la naissance du symbolisme.

1. *In Alcib.*, 319, 12-322, 17.
2. *In Tim.*, I, 352, 16-19. Cf. *In Remp.*, I, 111, 19-24.

Il y a symbolisme non seulement quand l'intelligible se dit et se joue en figures, mais aussi quand l'Ineffable se manifeste en intelligibles et en raisons. Dans l'un et l'autre cas il n'y a pas de commune mesure entre le signe et signifié. Et pourtant il y a un pouvoir d'évocation et une médiation signifiante au cours d'un processus de conversion et d'assimilation. Si le symbole prétendait tenir dans son clair-obscur ce qu'il médiatise, il serait un échec et une illusion. Mais s'il est un écart et un détour pour reconnaître ce qui est déjà communiqué au-delà de tout sens, il exerce une fonction nécessaire d'éveil. L'autarcique est précisément celui qui accomplit en lui-même ce circuit.

Exprimer l'Un, d'après Proclos, est aussi nécessaire qu'impossible. Nécessaire, parce qu'il n'est jamais question d'autre chose et parce que nous ne ferions ni ne penserions rien si nous n'étions mûs obscurément par ce centre. Impossible, parce que l'Un nous contraint à nier de lui toutes les conditions de l'affirmation. Mais ces négations elles-mêmes n'auraient aucune portée de ce genre et se résoudraient en d'autres affirmations si elles n'étaient que les négations intérieures au discours. Pour qu'elles délivrent ce qui suscite et passe tout sens, il faut qu'elles renversent à la fois affirmations et négations, c'est-à-dire tout discours. C'est ce que Proclos souligne dans son dernier ouvrage avec un radicalisme qu'il est difficile de dépasser[1].

Fonder l'affirmation sur l'inaffirmable, telle est donc la contradiction qui s'impose à Proclos. Celle-ci conduit non à la destruction, mais au *dépassement de l'ontologie*, c'est-à-dire au symbolisme. Non seulement les structures de l'être, mais l'être lui-même comme verbe ou affirmation (τὸ εἶναι)[2] qui se pose en les déployant deviennent des médiations grâce auxquelles nous assumons la mo-

1. *In Pl. Th.*, II, 10, p. 63, 26-64, 9.
2. *In Remp.*, I, 282, 22.

tion originelle qui nous porte. On dit parfois que le symbolisme consiste à dévoiler sous le sens obvie une relation cachée et une signification plus fondamentale. Chez Proclos cette signification elle-même est symbole, puisque toute position est le produit et l'inversion des négations inspirées par l'Ineffable.

« Il n'est pas vrai qu'en tous les sens l'affirmation soit supérieure à la négation, mais il y a des cas où l'affirmation reçoit un rang dérivé, toutes les fois que la négation désigne ce non-être qui est au-delà de l'être »[1].

Nous savons qu'autant il y a de négations dans la première hypothèse du *Parménide*, autant il y a d'affirmations dans la deuxième, en sorte que les négations sont génératrices des affirmations[2]. Ce qui revient à dire que l'ontologie se constitue de tout ce que la théologie refuse. Loin que la théologie de Proclos soit la sublimation de son ontologie, elle en est l'exclusion. Le lien entre les deux n'est pas moins étroit, mais il n'y a pas trace d'une onto-théologie.

L'ontologie est pour ainsi dire la fluxion de la puissance. Et de même que Proclos, comme nous l'avons vu, distingue trois ordres de lumière (la suressentielle qui engendre les intelligibles, la noétique qui produit les idées, la solaire qui suscite les sensibles)[3], il énumère trois niveaux de puissance : la présubstantielle, la substantielle et l'infra-substantielle[4]. Sa division ne s'en tient pas là. Il admet, en effet, au-dessous de l'infinité intelligible[5] une « matière imaginative » (φανταστὴ ὕλη)[6] qui étend dans l'espace imaginatif les nombres et les figures sans les extraposer, alors que « la matière des sens » (αἰσθητὴ ὕλη) les dispose dans l'extériorité.

1. *In Parm.*, VI, 1073, 8-12.
2. *Ibid.*, 1077, 11-18.
3. *In Pl. Th.*, VI, 12, p. 377.
4. *In Remp.*, I, 266, 27. *El. Th.*, 121.
5. *In Euclid.*, 88, 21-26.
6. *Ibid.*, 55, 5.

Chaque niveau de puissance émet ses symboles respectifs : caractères divins et genres intelligibles, idées et raisons, nombres et rapports, mythes et gestes, impressions sensibles. L'être, la vie et la pensée correspondent à la triade par laquelle tout dérivé se constitue : manence, procession, conversion[1]. Les dénominations principales des hénades sont les spécialisations du pouvoir divin : pouvoir paternel, générateur, perfectif, protecteur, vivificateur, cathartique, démiurgique, réducteur[2]. Les propriétés de l'être en tant qu'être, cette « monade aux multiples puissances »[3], telles que les déroulent les deux premières hypothèses du *Parménide*, sont les implications du pouvoir autoréalisateur.

« Car la monade est secrètement multiple, tout et parties, elle contient les figures, elle est en elle-même et dans un autre en tant qu'elle est présente à tout ce qui dérive d'elle, elle est en repos et en mouvement, elle demeure immuable en même temps qu'elle procède, sans jamais s'écarter d'elle-même en se multipliant... »[4].

On reconnaît ici les cinq catégories du *Sophiste* (mouvement, repos, être, même et autre) qui entrent dans la genèse de tout intelligible[5]. Mais puisque toute série déroule jusqu'au sensible une ligne déterminée de symboles, il y a des signes divins dans la matière elle-même.

« Que le dieu soit indéclinable, démiurgique ou générateur de vie, il descend sur toutes les âmes qui lui ont été subordonnées une sorte d'empreinte du caractère de celui qui les garde. Et quoi d'étonnant quand le caractère des dieux gardiens (ἐφόρων) descend jusqu'aux plantes et aux pierres et qu'il y a une pierre et une plante suspendues à la vertu du soleil, que tu la nommes héliotrope ou de quelque autre nom que tu veuilles? »[6].

1. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 35, 19-24.
2. *El. Th.*, 151-158.
3. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 39, 19.
4. *In Parm.*, VI, 1084, 12-19.
5. *In Tim.*, II, 133, 12-18.
6. *Ibid.*, I, 111, 7-13. Cf. *El. Th.*, 145.

Loin d'être une trace inerte ou un simple objet, le signe sensible condense une longue procession sans rupture et se charge d'une puissance de conversion vers le principe sériel. Mais il ne livre son efficacité que si nous entrons dans son jeu, au lieu de le recevoir de façon passive. Sentir c'est déchiffrer. Et la théurgie, qui consiste à invoquer la puissance divine à travers les gestes symboliques, est dans le prolongement de cette vision sacramentelle de l'univers. Le mythe inspiré ou initiatique n'est pas seulement un récit dont nous nous enchantons, c'est une action à laquelle nous nous associons et dont « l'efficacité et la motion dépassent toute pensée »[1].

« Toutes choses demeurent chez les dieux et se convertissent vers eux, parce qu'elles ont reçu ce pouvoir et accueilli dans leur essence deux sortes de chiffres (συνθήματα) venant des dieux, les uns pour qu'elles demeurent en eux, les autres pour qu'elles se convertissent vers eux après avoir procédé. Et tout cela, il est possible de l'apercevoir non seulement dans les âmes, mais dans les êtres inanimés qui en découlent. Qu'est-ce qui leur impose, en effet, cette sympathie pour telles ou telles puissances si ce n'est les symboles qu'ils reçoivent de la nature et qui apparentent certains êtres à telle série et d'autres à telle autre série divine ? Puisque la nature est suspendue en haut aux dieux mêmes et partagée selon les ordres divins, elle infuse aux corps eux-mêmes les chiffres qui les apparentent à leurs dieux... »[2].

Les chiffres et symboles nous font retrouver le principe de la série en chacun de ses points. Ainsi changeant notre fin en principe, nous devenons le principe de nous-mêmes et par une sorte de « cycle substantiel »[3] nous prenons possession de notre propre autarcie. La *monadologie* de Proclos est bien une *monadogonie*.

1. *In Crat.*, 31, 7.
2. *In Tim.*, I, 210, 11-22. Cf. *In Alcib.*, 150, 10-23. *In Crat.*, 19, 12-19 ; 29, 21-35, 15.
3. *In Tim.*, II, 222, 24. Cf. S. E. Gersh, ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ, *A study of spiritual motion in the Philosophy of Proclos*, Leiden, E. J. Brill, 1973.

CHAPITRE X

Définition de l'âme contre Aristote

La conviction que la philosophie d'Aristote et celle de Platon sont inconciliables et le choix de Platon contre Aristote sont des traits parmi d'autres qui distinguent le néoplatonisme du moyen platonisme. Si on excepte Porphyre, les néoplatoniciens n'acceptent guère d'Aristote que la physique. Ils refusent, au contraire, largement la logique, la théorie de la connaissance, l'ontologie et la théologie aristotéliciennes. Et quand ils emploient des thèses aristotéliciennes, c'est le plus souvent dans un autre sens et une autre orientation que ceux du Stagirite. Cette opposition n'est pas moindre en psychologie. Proclos élabore sa définition de l'âme en s'inspirant de Platon contre Aristote.

La définition qu'il combat est celle que donne Aristote dans son *De Anima*, II, 412 a, 28-30 : « C'est pourquoi l'âme est l'entéléchie primordiale (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire qui est organisé ».

Cette définition ne fait pas double emploi avec celle qu'Aristote énonce un peu plus loin (414 a, 12-15) : « L'âme est ce par quoi nous vivons, sentons et pensons à titre primordial ». Cette formule fournit le moyen terme qui comme tel sera la cause et la raison de la définition-conclusion, en reliant âme et entéléchie. Car Aristote ajoute : « En sorte que l'âme est une raison (λόγος) et une forme (εἶδος) et non une matière et un substrat ».

Dans son commentaire du traité *De l'âme*, Rodier résume ainsi l'argumentation d'Aristote :

« C'est par la forme que tel attribut compète à tel sujet ; or c'est par l'âme que la vie appartient πρώτως

à l'être vivant ; l'âme est par conséquent la forme de l'être vivant »[1].

Aux yeux d'Aristote d'ailleurs, cette définition ne s'applique pas à l'âme en tant que telle, mais seulement à l'âme comme principe biologique. Car on ne peut strictement définir que les êtres ayant un genre commun (les synonymes), non ceux en lesquels il y a de l'antérieur et de l'ultérieur (les homonymes)[2].

Telles sont les thèses que Proclos va attaquer dans deux sections de son commentaire du *Timée*, II, 151, 15-152, 2, et III, 254, 2-31.

1. — *Peut-on définir une série?*

Dans la première section (*In Tim.*, II, 151, 10-21) Proclos entreprend de répondre à l'objection de principe qu'Aristote oppose à toute définition universelle de l'âme. Il sait que pour le Stagirite il ne peut y avoir de définition commune des âmes, pas plus que des figures. On peut fournir une notion du triangle ou du tétragone, mais on ne découvrira pas une notion générale de la figure qui dominerait et fonderait le polygone et le cercle. Pareillement on obtiendra une notion de l'âme végétative, de l'âme sensitive ou de l'âme noétique, mais on ne trouvera pas de définition qui enveloppe ces trois âmes[3]. C'est que ni la figure ni l'âme ne sont des genres dont les différences seraient les espèces, moins encore les effets. Partout où il y a de l'antérieur et de l'ultérieur aucun genre commun ne fonde les définitions[4].

Aristote affirme en même temps qu'il n'y a de science que de tel ou tel genre déterminé. Pierre Aubenque voit ici la grande difficulté de sa métaphysique. Le Stagirite

1. Cité par V. Tricot, *De l'âme*, Paris, Vrin, 1934, p. 78, n. 1.
2. Cf. *Met.*, Δ 1018 b, 8-1019 a, 14. *Catégories*, 12, 14 a, 26-14 b, 24. *De Anima*, I, 402 b, 5-8 ; II, 414 b, 20-415 a, 14.
3. *De Anima*, II, 414 b, 20-415 a, 14.
4. *Met.*, B 998 a, 20-999 a, 23.

affirme à la fois qu'il y a une science de l'être en tant qu'être et de ce qui lui appartient par soi[1], et que l'être n'est pas un genre ou qu'il n'y a pas de genre des genres.

Aristote lui-même nous met peut-être sur le chemin d'une solution quand il nous dit que des termes qui sont pris en des sens divers sans avoir de genre commun retrouvent une certaine unité si ces sens se réfèrent à un principe unique : πρὸς ἕν, πρὸς μίαν ἀρχήν[2]. C'est ainsi que le terme « sain » s'applique à la nourriture et au climat en tant qu'ils entretiennent la santé de l'animal, et que « l'être » unifie ses acceptions autour de l'οὐσία produite, modifiée, ou détruite. L'être ne serait donc pas un simple homonyme.

Cette solution prendrait toute sa valeur si ces divers sens ne demeuraient pas juxtaposés, mais s'enchaînaient d'après une loi. L'οὐσία fournit-elle la loi de la division des catégories? Comme le note Pierre Aubenque[3] commentant le *De Anima*, II, 415 a, quand l'âme sensitive nous est donnée, nous savons qu'il y a une âme nutritive, mais l'inverse n'est pas vrai. Quand le sens de la vue nous est donné, nous savons que le toucher existe, mais le toucher peut exister seul. Dans le cas du nombre, au contraire, nous possédons une loi de consécution qui n'est pas un genre.

« A la place de la définition commune, écrit Pierre Aubenque, on pourrait alors concevoir une sorte de discours éminent portant non sur l'essence moyenne, mais sur l'essence *maxima* et qui, à partir du premier terme de la série, refluerait en quelque sorte sur les termes subordonnés »[4].

En somme, on ne peut tenir un discours commun sur des notions homonymes que si, non seulement elles dépendent d'un même principe, mais en outre sont engen-

1. *Ibid.*, Γ 1003 a, 21-22.
2. *Ibid.*, 1003 a, 33 et suiv.
3. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 248, n. 3.
4. *Ibid.*, p. 238.

drées par lui de façon à former une série intelligible comme telle. C'est à ce prix que sera résolue l'aporie aristotélicienne.

Telle est la perspective de Proclos quand il entre en discussion avec Aristote. Il lui reproche d'abord de raisonner sur des notions « hystérogènes » (ὑστερογενεῖς), c'est-à-dire sur des résidus ou images des « raisons substantielles » (οὐσιώδεις λόγοι) que l'âme tire directement d'elle-même comme des étincelles d'un foyer toujours ardent. Ces notions hystérogènes ne sont pas issues des sensations, mais procèdent au second degré de la substance psychique pour assumer et unifier le divers sensible[1]. C'est pourquoi, immergées dans l'expérience, elles fournissent des genres qui ne dominent pas leurs espèces et ne peuvent en être les puissances réalisatrices. Les raisons substantielles, au contraire, contiennent des *genres* transcendants et *générateurs*. Proclos rapproche γένος et γίγνομαι ou γεννάω.

« Les notions hystérogènes n'engendrent pas leurs espèces. C'est donc d'une autre façon qu'il faut entendre ces genres et ces espèces, générateurs (γόνιμα), chargés de puissance, enveloppant les espèces indivisibles, ayant une nature transcendante »[2].

Proclos revient plus explicitement sur ce point dans son commentaire sur le *Parménide*, IV, 950, 15-21.

« Comme genres des êtres, il ne faut entendre ni les représentations communes qu'on applique à un groupe, ni ceux qui sont formés d'après certaines notes communes (car ils sont postérieurs aux êtres), mais ceux qui possèdent une puissance génératrice (γεννητικὴν δύναμιν) plus universelle et qui précèdent par leur causalité les générations qui ont lieu dans les espèces particulières. »

Le Lycien refuse donc la théorie aristotélicienne de l'abstraction. L'âme noétique n'est pas pour lui une

1. *In Parm.*, IV, 896, 22-34.
2. *In Tim.*, II, 151, 21-23.

tablette vierge de toute écriture, et elle n'est pas seulement en puissance le lieu des idées[1]. L'âme forme ses idées à priori en se constituant elle-même, et cette spontanéité s'étend à l'imagination, plus créative que reproductrice.

Cela amène une refonte de la logique aristotélicienne particulièrement des notions de genre et d'espèce ainsi que de leurs rapports. Étant transcendant et générateur, le genre contient la raison efficace de ses espèces. Il n'en est ni la simple puissance passive ni la somme, mais la loi réalisatrice, comme la monade des nombres et de leur suite infinie. Ainsi sont constituées les *séries*, dans lesquelles « il y a de l'antérieur et de l'ultérieur, parce que les genres produisent leurs espèces et forment des espèces premières, moyennes et dernières »[2]. Et puisque chaque série est dominée par un genre, il peut y avoir définition et savoir commun de termes ayant des sens multiples. A l'idéal de classification est substitué un dynamisme processif des idées.

2. — *L'âme comme rapport substantiel*

Ces principes sont appelés d'abord à justifier une théorie de l'être que Proclos esquisse chemin faisant[3]. Le genre ici est l'être démiurgique, parce qu'il est à la fois l'exemplaire, la norme et le producteur. Et ce qui produit par son être même est supérieur à ce qui produit par activité et plus efficace. La première espèce est l'être indivisible, c'est-à-dire intelligible. La deuxième est l'être moyen entre l'indivisible et le divisé dans les corps, c'est-à-dire l'âme, selon la définition du *Timée*, 35 a. La troisième espèce est l'être divisé et la dernière est l'être corporel. La loi de leur ordre est celle qui enchaîne les

1. *In Parm.*, IV, 887-898 ; V, 978-983. *In Euclid.*, 12-18. *In Alcib.*, 280-282. *In Crat.*, 26, 19-27, 2.
2. *In Tim.*, II, 151, 28-30.
3. *Ibid.*, 151, 13 et suiv.

différentes combinaisons de l'un et du multiple. L'être indivisible est l'un dominant le multiple, le moyen est leur équation (ἐξ ἴσου)[1], le divisé est le multiple prévalant sur l'un, le corporel le multiple engloutissant l'un. On réalise ainsi toutes les formes d'expression. L'être comme genre au sens néoplatonicien se définit donc comme « l'un multiple »[2], « une subsistence qui se multiplie » (ὕπαρξις πληθυνομένη)[3], ou comme « une pluralité unitaire »[4].

La deuxième application concerne l'âme[5]. Proclos repousse la définition proposée par Aristote, selon laquelle l'âme serait l'entéléchie d'un corps naturel organique ayant la vie en puissance. Car cette formule pêche contre les règles d'une bonne définition. Son premier défaut est de dire à quoi appartient l'âme (c'est-à-dire au corps) sans énoncer ce qu'elle est. Le second est de ne pas convenir aux âmes divines, puisqu'elles ne sont pas les formes de corps organiques. Le troisième est d'introduire le défini dans la définition, car la vie en puissance est identique à l'âme en puissance.

La définition que Proclos substitue à celle d'Aristote s'inspire du *Timée*, 35 a : « L'âme est la substance moyenne entre celle qui est véritablement et le devenir, composée de genres moyens... »[6]. Cette définition a l'avantage de nous fournir une notion qui convient à tous les ordres psychiques et donc un genre qui enveloppe et produit ses espèces, comme l'âme totale les âmes particulières. Puisque ce genre est une médiation, c'est-à-dire un rapport, il permet, en faisant varier proportionnellement les extrêmes, d'obtenir des médiations différentes. Le genre devient ainsi une loi réalisatrice de rapports hiérar-

1. *Ibid.*, 194, 26 ; 137, 27, 30, 32.
2. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 39, 20.
3. *Ibid.*, p. 39, 19.
4. *El. Th.*, 138.
5. *In Tim.*, III, 254, 2-31.
6. *Ibid.*, 254, 13-15.

chisés. Autant de degrés dans l'être et le devenir, dans l'indivis et le divisé, autant de degrés chez les moyens termes.

« Si les extrêmes diffèrent dont sont formées les médiations, il est assurément nécessaire que les moyens diffèrent de façon correspondante »[1].

« Car chaque médiation aura les extrêmes dont elle est proche et elle sera leur milieu et non celui de n'importe quel extrême »[2].

Le rapport qui constitue l'âme d'après le *Timée*, 35 a b, est d'ailleurs plus complexe qu'on pourrait d'abord le croire. Car le Démiurge a commencé par mélanger la substance indivisible et la divisée, puis prenant ce mixte il l'a de nouveau combiné avec la substance indivisible et la divisée. En sorte que l'âme est essentiellement triadique[3]. Son symbole est le triangle[4].

Or si nous représentons cette triade par trois raisons psychogoniques, l'être, l'identité et l'altérité, nous sommes en mesure de construire trois ordres d'âme. Si l'être domine, nous avons les âmes divines ; si l'identité l'emporte, les âmes démoniques ; enfin si l'altérité prévaut, les âmes particulières ou humaines.

On voit en quel sens chez Proclos l'âme est « la forme des formes » (εἶδος εἰδῶν) ou « la plénitude des raisons »[5], et pas seulement en puissance, comme le voulait Aristote. Ce n'est pas comme un contenant ni seulement comme une cause, mais comme une connexion active (à la fois liée et liante) que l'âme s'étend à tout ce qu'elle enchaîne. En se convertissant vers elle-même, elle peut découvrir tout ce qui est et tout ce qui n'est pas, puisqu'elle est le lien et le lieu de toutes les oppositions.

L'âme est un certain *rapport substantiel* entre l'un et

1. *Ibid.*, 257, 12-14.
2. *Ibid.*, II, 142, 12-14.
3. *Ibid.*, 157, 13-158, 15.
4. *In Eucl.*, 214, 10-13.
5. *In Tim.*, II, 157, 25, et 200, 21.

le multiple[1]. Ce rapport est substantiel parce qu'il n'est ni une forme seconde ni une résultante des éléments qu'il rassemble, mais la constitution de l'âme par elle-même. Le plus beau des liens, affirme le *Timée*, 31 c, est celui qui se lie lui-même de la façon la plus étroite en attachant ses extrêmes. Car l'âme jouit d'une unité autonome : ἐκ τῶν τριῶν μία ἰδέα[2]. Si nous sommes obligés de la définir par les opposés qu'elle unit, nous devons nous souvenir qu'elle a sa structure propre, puisqu'elle est et n'est pas à la fois ses extrêmes[3].

Si l'âme est un rapport substantiel, elle renverse en quelque sorte la structure de l'intelligible, qui est une *subsistence enveloppant un rapport.* Car la relation est une forme d'unité. Mais la réalisation primordiale de l'unité est l'être substantiel. Tandis que la monade engendre la série des substances, l'égalité dans la pureté de son essence (αὐτοϊσότης) suscite le domaine entier des rapports, donc toute médiation et toute analogie[4].

« C'est de l'égalité que procède l'analogie, et l'égalité est de la famille de l'un. Car de même que la monade est la source et la racine de la quantité prise en elle-même, ainsi l'égalité est la source de toute relation, parce qu'elle a rang de monade vis-à-vis des autres rapports »[5].

La relation est donc fondée sur l'intelligible, mais elle n'y est pas manifestée en tant que telle. Elle est pour ainsi dire résorbée dans la substance.

« C'est ainsi qu'il y a des relations (τὰ πρός τι) dans les intelligibles. Je dis « ainsi », c'est-à-dire non selon une pure manière d'être (σχέσιν) ni davantage par accident, mais il y a sous un mode absolu (ἀπολύτως) dans les intelligibles tout ce qui se trouve ici-bas selon la relation ;

1. *Ibid.*, 208, 20-29.
2. *Ibid.*, 157, 25.
3. *Ibid.*, III, 25, 21-24 ; 215, 19-23. Cf. Damascios, *Dubit.*, I, 144, 19-23 ; II, 118, 26-119, 3.
4. *In Parm.*, IV, 869, 2-6 ; 870, 19-23 ; 938, 11-16.
5. *In Tim.*, II, 18, 29-19, 3.

tout ce qui est dans un autre est en soi-même et en général tout est dans ces causes sous un mode supérieur à celui qui existe dans les effets »[1].

Cette présence de la relation dans la substance est inévitable quand on définit l'être comme l'un du divers et qu'on admet que le Bien donne connexion et cohésion à toutes choses[2]. Mais alors on se demandera pourquoi dans l'âme la relation semble absorber à son tour la substance.

On doit répondre, semble-t-il : parce que l'exigence d'unification doit s'exprimer intégralement. Il ne lui suffit pas de réaliser les plus hautes formes d'unité. Il lui faut encore se manifester dans tous les degrés intermédiaires entre l'un et l'infini et composer de tout cela un univers cohérent. L'âme est justement ce *vinculum* qui donne cohésion et autonomie non seulement à l'univers comme tout, mais aussi à chacune des parties qu'il contient et qui le contiennent. Sans elle il lui manquerait d'être un réseau de relations si équilibré qu'il se donne à lui-même sa propre consistance. En outre, l'âme ayant le privilège d'être indivise dans chacune de ses divisions permet à l'univers de se multiplier sans se disperser dans chacune de ses parties totales. La substance-relation doit donc engendrer un plérôme de relations substantielles afin de donner au monde sa perfection.

3. — *Ame et essence humaine*

Cette définition de l'âme comme médiation conduit à poser sur une nouvelle base le fameux problème platonicien : l'homme est-il identique à son âme? La réponse affirmative n'aura pas le sens exclusif qu'on lui prête souvent. Nous allons nous en rendre compte en examinant quelques sections du commentaire sur l'*Alcibiade* et de celui sur le *Timée*.

1. *In Parm.*, IV, 938, 27-33.
2. *Phédon.*, 99 c. *In Parm.*, VI, 1097, 14-16.

1) « L'essence de l'homme, écrit Proclos dans son commentaire sur l'*Alcibiade*, 316, 9-10, se définit par l'âme elle-même, et le corps n'est ni une partie ni un complément de nous-mêmes ».

En posant ainsi avec intrépidité l'identité de l'homme et de son âme, le Lycien reprend une affirmation de l'*Alcibiade*, I, 130 c. Il anticipe une conclusion de Platon pour en faire la prémisse d'une argumentation concernant le bien de l'homme. Car « là où est l'être (τὸ εἶναι), là est l'être bien (τὸ εὖ εἶναι) »[1]. C'est en partant de là que Socrate convaincra Alcibiade que l'utile (τὸ συμφέρον) se confond avec le juste (τὸ δίκαιον), qu'il persuadera Polos dans le *Gorgias*, 471 a et suiv., que le tyran Archélaüs est malheureux avec toute sa puissance, qu'il démontrera à Glaucon et Thrasymaque dans la *République*, II, 358 b et suiv., que le juste dépouillé et torturé est plus heureux que l'injuste triomphant.

Si l'homme est essentiellement un corps animé ou un composé d'âme et de corps, on ne peut lui reprocher de commettre l'injustice pour satisfaire le composé ou pour lui éviter dommages, blessures ou dissolution. Si, au contraire, l'homme se définit comme une âme qui use d'un corps, ce qui est funeste à l'instrument ne l'est pas nécessairement à celui qui emploie l'instrument, et la justice de l'âme devient ce qu'il y a de plus utile pour la perfection et le bonheur de l'homme[2]. Si le juste est l'unique utile, les biens extérieurs comme la santé, la richesse, les honneurs n'ajoutent rien à la valeur de l'individu, mais seule compte la perfection intérieure de l'âme, donc la vertu et la sagesse. On peut donc dire que la doctrine morale tout entière est subordonnée à cette option[3]. Ni les péripatéticiens, ni les épicuriens, ni les

1. *In Alcib.*, 317, 1-2.
2. *Ibid.*, 296, 19-297, 1 ; 332, 21-334, 16.
3. *Ibid.*, 315, 5-316, 9.

stoïciens ne sont satisfaisants sur ce point[1]. La perfection de l'âme, c'est son autonomie.

« Le mal vient à l'âme du dehors et il est importé (ἐπείσακτον) en elle, tandis que le bien surgit du dedans Car l'âme est par nature semblable au Bien (ἀγαθοειδής). Elle devient d'autant plus parfaite qu'elle accueille la vie automotrice, alors qu'elle est mûe par un autre dans son attachement aux corps et la sympathie qu'elle leur porte. C'est pourquoi tout ce que l'âme reçoit du dehors demeure hors d'elle, comme les images et les sensations, mais seul est en elle ce qui est fait par elle-même sur elle-même et ce qui est émis par elle »[2].

2) Si on isole ces lignes de l'enseignement général de Proclos, on a l'impression que le corps est un intrus qui vient à l'âme de façon tout extrinsèque et lui apporte des soucis bien superflus. Or tout autre est le sentiment du néoplatonicien.

On le saisit sur le vif dans le commentaire qu'il donne d'un mot de Platon. Dans le mythe d'Er, l'auteur de la *République* (X, 614 e-615 a) décrit l'arrivée des âmes qui venaient du ciel ou du lieu souterrain pour choisir une condition de vie dans une nouvelle incarnation. Toutes ces âmes, écrit-il, « gagnaient *joyeusement* (ἀσμένας) la prairie » où d'abord elles se rassemblaient. Ce mot « joyeusement » ne nous surprend pas quand il s'agit des âmes qui viennent de subir de durs châtiments dans le souterrain. Mais il s'applique aussi aux âmes pures qui descendent du ciel où, nous dit Platon, elles ont goûté « des plaisirs délicieux et des spectacles d'une beauté infinie »[3]. Comment des âmes qui ont eu en partage la béatitude de la contemplation peuvent-elles se réjouir de retrouver les tracas et les périls d'une histoire terrestre?

Dans son commentaire sur la *République*, II, 159, 19-

1. *Ibid.*, 296, 11-19.
2. *Ibid.*, 280, 4-11.
3. *Républ.*, X, 615 a.

160, 11, Proclos répond que les âmes célestes elles-mêmes avaient un grand désir de retourner dans le devenir parce qu'on y peut agir abondamment.

« ... Même si elles vivaient dans les délices, néanmoins elles s'étaient fatiguées de la vie de là-haut. Car *elles n'y pouvaient pas agir par tout elles-mêmes*, mais par leur seule puissance capable de demeurer en haut (οὐ γὰρ ὅλαις ἑαυταῖς ἐνήργουν, ἀλλὰ μόνῳ τῷ μένειν ἄνω δυναμένῳ). C'est donc la tête qui tendait à la vie du ciel. Le reste, tout ce que chaque âme comportait de vie avide de génération demeurant là-haut sans activité et aspirant à agir, produisait de la lassitude dans l'âme entière... »

Une opinion semblable avait été énoncée par Plotin[1], pourtant plus sévère que Proclos pour les activités incarnées. La descente dans un corps est pour l'âme le moyen de manifester des puissances qui demeureraient en sommeil et qu'elle ignorerait si elles ne procédaient.

« De fait, chacun est émerveillé des richesses intérieures d'un être en voyant la variété de ses effets extérieurs tels qu'ils sont dans les ouvrages délicats qu'il fabrique ».

Dans son commentaire sur le *Timée*, Proclos s'explique plus amplement. « Il faut, écrit-il, que toute âme vienne dans la génération. Car tel est le caractère des âmes particulières qui ne leur permet pas de demeurer en haut de façon inflexible »[2].

Cette exigence d'incarnation s'appuie sur deux raisons[3].

a) Toute âme a une fonction cosmique. Elle se place à la jonction de deux ordres, celui des esprits et celui des corps et elle est leur connexion. Tandis que l'âme du monde donne cohésion au corps du monde selon les normes intelligibles, les âmes particulières apportent vie et raison aux corps particuliers. Car il faut qu'il y ait dans l'univers non seulement des vivants immortels

1. *Enn.*, IV, 8, 5, 24-38.
2. *In Tim.*, III, 277, 5-7. Cf. *El. Th.*, 206.
3. *In Tim.*, III, 324, 5-24.

pensants et des vivants mortels dénués de raison, mais aussi des vivants intermédiaires sujets à la mort et néanmoins capables de participer à la pensée. La procession, nous le savons, ne doit laisser aucun vide ni omettre aucune médiation[1].

b) En prenant un corps les âmes veulent imiter l'activité prénoétique (τὸ προνοητικόν) des dieux. D'après l'*In Timaeum*, III, 324, 7-12, la perfection des dieux est de deux sortes : d'une part elle est contemplation immobile, d'autre part elle est activité généreuse et mouvante. Mais si nous en croyons l'*In Parmenidem*, VI, 1047, 13-18, cette activité dite « prénoétique », c'est-à-dire antérieure à la pensée, est la seule qui soit divine au sens strict.

« Le propre de l'esprit est de contempler, de penser les êtres et de les discerner, tandis que le propre du dieu est d'unifier, d'engendrer et d'exercer l'activité prénoétique. »

Nous en devinons le pourquoi. La perfection du bien n'est pas d'en jouir, mais de le produire[2]. Ainsi se dessine une thèse d'inspiration platonicienne selon laquelle *l'âme qui a accédé à la contemplation doit la dépasser en s'associant à l'illumination qui jaillit du Bien.*

3) La manière dont s'effectue la descente de l'âme particulière dans son corps montre bien qu'il s'agit d'un déploiement de l'âme elle-même. Proclos y distingue plusieurs étapes ou degrés. Avec le concours du Démiurge pour le premier corps et des jeunes dieux pour les deux suivants, l'âme va se donner trois enveloppes corporelles superposées qui l'insèreront dans des sphères correspondantes de l'univers[3]. Car les âmes particulières n'ont de puissance génératrice que par leur coordination avec les causes universelles.

Pourtant ces âmes précontiennent sous un mode indivis

1. *Ibid.*, I, 179, 3-7.
2. *El. Th.*, 122.
3. *In Tim.*, III, 284, 16 et suiv.

les cimes ou les germes de leur vie corporelle dans leur « vie doxastique » ou dans leur cercle de l'autre. Car jamais elles ne parviendraient à dominer le trouble des sensations et des appétits si elles ne les précédaient à titre de cause et si elles n'en portaient la raison et la norme. L'âme opinative se donne d'abord l'*imagination*, qui est une sorte de sens non empirique, immatériel et pur, une connaissance impassible, mais non détachée des figures, parce qu'elle subsiste dans un corps. Elle schématise à priori en descendant de la raison vers les sens (pour y trouver des symboles) plutôt qu'en montant des impressions sensibles vers la pensée. Aussi est-elle appelée « un sens qui demeure au-dedans » par opposition au sens « qui procède au-dehors ». Ce dernier est d'abord le *sens commun*, qui est concentré, mais passible, enfin le *sens divisé*, qui se multiplie en fonctions et organes différenciés [1].

A chacun de ces trois niveaux de sens correspond un genre de corps qui lui sert de sujet. L'âme se compose ces corps en nourrissant la racine de sensibilité qui est en elle des quatre éléments du monde. Ceux-ci lui forment des « tuniques » ou des « enveloppes » de plus en plus pesantes, mais qui insèrent et situent son action dans le cosmos et lui permettent de s'affecter elle-même à travers lui, comme si le monde entier devenait son corps.

Le premier corps, « véhicule congénital » ou « céleste » fait de lumière, participe indissolublement à l'âme, qui le rend immortel, indivisible par essence et impassible [2]. Il rend l'âme cosmique et est l'origine des deux autres corps. Le deuxième corps n'est pas immortel, mais il a une durée plus étendue que le troisième corps. Il endure ainsi les sanctions d'outre-tombe et rend l'âme « citoyenne du devenir tout entier ». Le troisième corps, dit « ostréeux » (ὀστρεῶδες) est notre corps terrestre et éphémère.

1. *Ibid.*, III, 286, 20 et suiv.
2. *El. Th.*, 208.

Il nous engage dans une situation et une aventure déterminées, et il change à chaque renaissance [1]. Ainsi l'âme plonge jusqu'au fond de l'abîme pour y porter sa lumière et apprendre l'étendue de son pouvoir.

Plus elle accumule les enveloppes, plus elle se particularise. Proclos justifie Platon d'avoir déclaré qu'on ne peut être bon auteur de tragédie et de comédie tout ensemble [2]. C'est que l'âme humaine en descendant dans le corps a divisé et spécialisé ses puissances. Alors qu'elle gouvernait le monde entier avec les dieux, elle s'est tournée vers la génération, puis limitée au plan de l'homme, puis de tel type de vie humaine, enfin de tel individu né de tels parents, dans une cité et à une époque déterminées. Elle a ainsi restreint son aptitude à une science, un art ou un métier particulier. C'est pourquoi il lui faudra renaître.

Proclos ne nous cache pas que la position de l'âme dans la génération est assez inconfortable. Les causes en sont la sympathie excessive que porte l'âme à son organisme particulier et « les rencontres désordonnées naturellement inhérentes à des êtres composés d'éléments à ce point dissemblables, immortel et mortel, pensant et sans raison, étendu et indivisible » [3]. Les dieux et l'âme ont, en effet, tissé entre elle-même et le corps « un lien de nature » qui est à la fois « la mort de la vie immortelle et la vivification du corps mortel » (θάνατος μὲν τῆς ἀθανάτου ζωῆς, ζωοποιία δὲ τοῦ θνητοῦ σώματος) [4].

On voit comment, profitant de l'évolution de la pensée platonicienne, le néoplatonicien équilibre les affirmations du commentaire sur l'*Alcibiade* et dépasse le dualisme par une unité de conflit.

1. *In Tim.*, III, 297, 16-299, 22.
2. *In Remp.*, I, 52, 6-53, 4.
3. *In Tim.*, III, 324, 31-325, 2.
4. *Ibid.*, 325, 12-13.

CHAPITRE XI

Monas monadem genuit

Le désaccord entre les philosophes ne porte pas seulement sur les solutions, mais d'abord sur les questions ; pas uniquement sur les conclusions, mais premièrement sur les principes ; en un mot sur le type d'intelligibilité qui est recherché. Dès lors étudier un penseur, c'est d'abord restituer la forme originale de cette exigence. Entreprendre de le juger, c'est prendre position sur la conception qu'il se fait de la raison. Toute autre attitude impliquerait la croyance naïve en l'univocité de la rationalité. Un penseur antique a d'autres exigences qu'un moderne, un oriental d'autres modèles qu'un occidental. Et un néoplatonicien, qui insère en quelque sorte l'intellectualisme hellénique dans une spiritualité de type oriental, n'obéit pas aux normes post-cartésiennes. Quel que soit le modèle qu'on préfère, il est nécessaire de préciser les termes de l'alternative. Essayons de le faire en ce qui concerne Proclos.

1. — *L'antériorité du parfait*

« Antérieur à l'unifié est l'unifiant (τὸ ἑνοῦν), écrit Proclos, de même qu'antérieur au constitué est le constituant (τὸ εἰδοποιοῦν) »[1].

Le Lycien pose ainsi l'antériorité du parfait sur l'imparfait, de l'exigence sur la perfection, de la valeur génératrice sur l'être. N'importe quelle réalité se résout dans les opérations par lesquelles elle se détermine par degrés à partir du Bien. Cette subordination de la structure à la

1. *In Parm.*, VI, 1093, 6-8.

genèse semble d'abord aller de soi. En fait, elle est régie chez Proclos par un ensemble de thèses. Elle suppose, par exemple, la primauté d'un enseignement inspiré (la tradition platonicienne) qui est une manière d'illumination divine, le jeu de la raison à l'intérieur d'une communion mythique préalable (mystères helléniques et orientaux, orphisme, pythagorisme...), la Nuit mystique au centre de tout foyer psychique et spirituel, le caractère théophanique de l'univers, sa récapitulation dans l'âme, la dualité en chaque réalité de l'idéal et du donné (ὁ ἄνθρωπος διττός)[1].

L'univers de Proclos est construit de telle sorte que chaque monade est un tout qui symbolise avec le Tout, grâce à quoi elle peut rejoindre la loi de toute production ainsi que le centre universel. La procession n'abolit jamais la manence dont elle part, mais s'appuie constamment sur elle. Et dans la conversion la raison évolue en forme de ronde (περιχορεύει) autour de l'intuition qui exprime elle-même l'inspiration divine[2].

« Qu'il soit donc entendu que le mode de nos discours est rationnel (λογικός), intuitif (νοερός), divinement inspiré (ἐνθεαστικός) », écrit Proclos en commentant la première hypothèse du *Parménide*[3].

Nous avons vu (chap. II) que, si le mythe « pédagogique » n'est qu'un auxiliaire imagé de la dialectique à l'usage des commençants, il en va tout autrement du mythe que Proclos nomme « mystique » et « initiatique ». Celui-ci enveloppe la raison, la précède, la soutient et la consomme, parce qu'il appartient à la poésie inspirée et qu'il sourd de la plus profonde vie de l'âme, la vie unitive[4]. Or cette antériorité du mythe au discours rationnel, c'est celle du tout aux parties, de la plénitude confusément, mais réellement présente à ses expressions distinctes et inadéquates.

1. *Ibid.*, I, 107, 12.
2. J'ai étudié ce schéma néoplatonicien du chœur de danse dans ma contribution aux Mélanges offerts à Joseph Moreau, *Permanence de la philosophie*, La Baconnière, 1977.
3. *In Parm.*, VI, 1072, 15-16.
4. *In Remp.*, I, 80, 11-12 ; 81, 14 ; 177, 20-23.

L'obscurité du mythe ne s'oppose nullement à son efficacité initiatique. Car la lumière (qu'elle soit sensible, noétique ou suressentielle) n'est ni première ni dernière. Elle se répand par nappes et ordres concentriques entre deux ténèbres : celle de l'excès et celle du défaut. Alors que l'ineffable excessif fait éclater l'affirmation et que le défectif ne lui offre aucune prise, la clarté est un milieu formé de toutes les combinaisons affirmables qui manifestent l'ineffable. Le rôle de la raison est de déchiffrer les symboles et de délivrer par la critique la manence initiale. Elle est la conscience d'un cycle qui la porte et la déborde de toutes parts.

Car l'initiation de l'âme s'effectue par deux processus inverses et complémentaires. Proclos sait très bien que nos âmes sommeillantes ne vont pas consciemment du parfait à l'imparfait, comme les purs esprits. Elles s'élèvent lentement d'une perspective utilitaire au désintéressement de la pensée, et de la clarté de l'esprit à sa source nocturne. Elles avancent par l'amour et la purification, dont la dialectique est une forme. Elles n'ajoutent pas de nouveaux objets à leur paysage. Elles en transforment la structure en même temps que leur regard. Mais il est impossible de dépasser un niveau de conscience si un ordre plus large et plus profond n'émerge en lui. Il y a symbole pour celui-là seul qui soupçonne un autre plan et qui est soulevé par une présence antérieure.

Par conséquent, la conversion de l'imparfait au parfait implique une initiative préalable du parfait. Et celle-ci doit s'accomplir dans l'âme et avec sa participation. L'effort efficace est le signe et l'effet d'une sorte de grâce prévenante. La conversion opérée dans le temps révèle une conversion éternelle.

2. — *La loi de la procession*

Cette antériorité du parfait dans l'univers et dans l'âme est impliquée par la loi que pose Proclos sous l'inspiration du *Timée*, 41 c : un dieu ne peut engendrer qu'un dieu, une cause immobile ne peut produire qu'un effet immobile et une monade qu'une monade. Cette thèse aura quelque écho dans la théologie médiévale.

Dans la *Somme théologique*, I[a] p. q. 32, a. 1 ad 1, saint Thomas d'Aquin cite cette formule qu'il attribue à Hermès Trismégiste :

Monas monadem genuit et in se suum reflexit ardorem.

D'après le Docteur angélique, cette sentence, qui trace un cycle de procession-conversion, ne signifie pas que le dogme chrétien de la Trinité ait été professé hors du christianisme. Elle ne se rapporte pas aux processions trinitaires, mais à la production du monde. L'Aquinate ajoute en guise d'exégèse :

Nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

Or la formule que saint Thomas interprète ainsi ne se trouve pas chez Hermès, mais presque littéralement chez Proclos. C'est bien chez lui la loi de la production de l'univers par dérivation d'unités plus simples en totalités de plus en plus complexes jusqu'au sensible. Dans son commentaire sur le *Timée*, I, 447, 17-32, Proclos écrit :

« Le Démiurge est une monade et le paradigme est une monade. Par conséquent, cet univers qui est né d'une monade est monadique... et tu vois encore une fois que ces trois sont des monades, le Vivant en soi, la cause démiurgique et l'univers. Mais l'un est une monade intelligible (νοητὴ μονάς), l'autre une monade noétique (νοερὰ μονάς), le dernier une monade sensible (αἰσθητὴ μονάς) ».

En énumérant ces trois monades Proclos prend la

procession en cours de route, puisque le Vivant en soi est la troisième monade intelligible (l'esprit intelligible qui suit la vie intelligible et l'être intelligible) et que l'ordre intelligible tout entier est lui-même produit par l'autodétermination des hénades, qui à leur tour émanent de l'Un, parfois nommé « l'hénade des hénades ». Cette cascade d'unités, qui pourrait d'après la même loi triadique (manence-procession-conversion) se multiplier à l'infini, a parfois été jugé sévèrement, comme si c'était une succession de termes extrinsèques les uns aux autres [1], alors qu'elle se déroule tout entière en chacun d'eux. Elle ne fait que baliser une procession qui est essentiellement continue et qui se déploie spontanément sans laisser aucun vide [2].

Puisque ces monades ne se rangent ni au sommet qui est au-delà de l'unité, ni au terme dernier de la procession qui n'a plus qu'une unité d'indétermination défective, elles sont des nœuds d'unité et donc déjà des nombres. Car poser l'un, c'est poser implicitement le multiple.

« Toute forme (εἶδος) est génératrice et d'unité et de multiplicité. D'unité, parce qu'antérieurement à la multiplicité elle fait subsister une monade qui lui est proche. De multiplicité parce que toute monade détient un nombre qui lui est homogène... Car nulle part la procession n'est sans médiation, mais elle s'accomplit à travers les nombres proches de la monade et appropriés à elle. Puis donc que la forme intelligible est une, il ne faut pas qu'elle produise directement l'infini, mais *d'abord une monade*, puis le nombre approprié et ce qui suit » [3].

Le passage de la monade au nombre qu'elle engendre s'effectue à travers une monade — dyade assimilée à sa génératrice et déjà grosse de pluralité.

« On dit que la dyade n'est ni pluralité ni unité, tandis

1. J'ai commis cette erreur dans une étude, *L'ordre dionysiaque*, publiée dans la *Revue de théologie et de philosophie*, I, 1955.
2. *In Pl. Th.*, VI, 2, p. 344-345.
3. *In Tim.*, I, 444, 16-445, 3. Cf. *In Parm.*, VI, 1062, 23-26.

que pour nous elle est à la fois unité et pluralité, sa pluralité est assimilée à l'unité et son unité est productrice de dualité »[1].

Monade et nombre ne diffèrent pas essentiellement, puisque toute monade est déjà un nombre enveloppé en lui-même et que tout nombre est une monade qui a plus ou moins déroulé sa procession. Il y a pourtant un seuil qui, une fois franchi, transforme la différence de degré en différence d'ordre. C'est le point où la production par l'être se change en production par l'activité. Dans la première seule, la monade génératrice, faisant coïncider son acte producteur avec son acte autoconstituant, associe son dérivé à sa propre genèse.

Car la monade est avant tout une opération substantielle formant un cycle interne. Elle tire de sa manence dans son principe la puissance de procéder en elle-même et de se convertir vers elle-même. Quand Proclos affirme que tout dérivé immobile procède d'une monade immobile[2], il veut dire que tout dérivé immobile procède d'une monade produisant sous un mode immobile, sans modification d'elle-même, c'est-à-dire par son être même. Car certaines causes, comme les jeunes dieux du *Timée* et l'âme humaine, sont capables d'agir ou bien de façon immobile et totale (par leur être) ou bien de façon mobile et partielle (par leur activité)[3]. Dans la production par l'activité, la cause ne donne à son dérivé qu'un reflet partiel d'elle-même, tandis que dans la génération par l'être elle se donne en quelque sorte à son dérivé et l'enveloppe dans son cycle auto-formateur.

Par cette communication intégrale et antérieure à toute opération de sa part, le dérivé reçoit plus que ce dont il a besoin pour se déterminer lui-même, former ses différents niveaux, s'exprimer au dedans et au dehors.

1. *In Parm.*, I, 712, 11-14. Cf. *In Pl. Th.*, V, 18, p. 283 ; V, 37, p. 329 ; VI, 14, p. 386.
2. *El. Th.*, 76.
3. *In Tim.*, III, 222, 7-9, 18-27. *In Parm.*, III, 786, 29-787, 24.

« Un tout qui procède d'un tout participe indivisiblement à son père. Car il demeure dans l'intégralité de son pouvoir, et il imite son caractère unitaire et non multipliable (s'il est permis de parler ainsi), en ce qu'il est monadique, total, identique à soi-même et père des premiers, des moyens et des derniers membres de la série »[1].

3. — *L'Un médiateur*

Puisque la procession se déroule tout entière en chacun de ses foyers selon son mode propre, l'Un n'est pas seulement le point de départ ni la fin, mais la puissance cohésive immanente à tout autoconstituant. Dans la *Théologie platonicienne*, VI, 9, p. 364, Proclos commente la formule orphique que citent les *Lois*, IV, 715 e-716 a :

« Amis, le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres va droit à son but parmi les révolutions de la nature »[2].

L'Un est le milieu et le centre de tous les êtres. Il est présent dans toute médiation, toute connexion, toute consistance. Car ce qui fait que notre être est véritablement un être, c'est-à-dire un tout antérieur à ses parties, c'est l'acte unifiant qui engendre et distribue la multiplicité de nos fonctions, qui les assume en nous permettant de garder distance à leur égard.

« Antérieurement à ces deux fonctions (la tendance et le choix), écrit Proclos, il y a l'un de l'âme qui dit souvent « je sens », « je raisonne », « je désire », « je veux », qui accompagne toutes ces activités et qui agit avec elles. Nous ne connaîtrions pas toutes nos activités ni ne saurions dire par quoi elles diffèrent s'il n'y avait en nous quelque unité indivise qui les connaît toutes, qui dépasse

1. *In Pl. Th.*, VI, 8, p. 361.
2. Traduction Des Places.

le sens commun, est antérieur à l'opinion, au désir et à la volonté, qui saisit leurs connaissances et concentre de façon indivise leurs tendances, en disant en chacun « le je » (τὸ ἐγώ) et « le j'agis » (τὸ ἐνεργῶ) »[1].

Le même commentaire sur le *Parménide* nous dira un peu plus loin[2] que c'est à travers l'un qui est en nous que nous atteignons l'Un originel, ou en éveillant notre puissance de négation qui est sous la motion divine : τῇ δὲ ἐνθεαστικῇ περὶ τὸ ἓν ἐνεργείᾳ τὸ ἀποφατικόν...[3]. Cet un de l'âme n'est ni une fonction psychologique ni un caractère ontologique, mais un germe de libération et de dépassement de l'ontologie dans une communication de la spontanéité génératrice. Il est dans chaque âme ce qu'est l'hénade dans sa série.

C'est ce dont témoignent les métaphores employées par Proclos : cime, fleur, racine, centre, chiffre (σύνθημα), « germe de ce non-être »[4].

Les néoplatoniciens doivent ici prendre garde à l'ambiguïté qui guette tous les théologiens qui parlent de « suressentiel », comme de « surnaturel ». Ou bien ce terme désigne un étage ou une nature en surcroît, et cette détermination supplémentaire nous maintient dans l'ontologie — ou bien il signifie la libération de toute essence, l'affranchissement de toute passivité, et c'est alors seulement que nous accédons à la source de notre être et de tout être. La nature devient portée au lieu d'être portante. Dans ce sens, comme nous l'avons vu, « pré-essentiel » est meilleur que « suressentiel » et « l'Un » est le symbole de l'Ineffable.

Pour déployer son univers et s'y inscrire une essence, l'âme doit aller de l'ineffable à l'ineffable, construire tout sens sur un infini non-sens, et dans cette construction aller du simple au complexe et du complexe au simple.

1. *In Parm.*, IV, 957, 40-958, 11.
2. *Ibid.*, VI, 1080, 4-1081, 11.
3. *Ibid.*, 1080, 26-28.
4. *Ibid.*, 1082, 10.

C'est ce cycle, dont l'Un est le centre, qui sauve le déroulement total, puisque dans un mouvement circulaire on ne peut rien soustraire sans le rompre. Grâce à lui la dernière qualité accordée au sensible et rapportée au jeu total dévoile sa valeur et sa nécessité[1].

L'âme est l'immanence de l'Un médiateur[2]. Elle unit les extrêmes de l'univers, circule de l'un à l'autre, tournant autour des premiers, illuminant, vivifiant et convertissant les derniers. A ce titre, elle est préfigurée selon Proclos dans le mythe d'Eleusis. Elle est représentée par Coré, qui tantôt habite les sommets avec Zeus, tantôt les profondeurs de la terre avec Pluton. Elle porte la lumière et la vie du plus haut au plus bas de l'univers. Elle est le lien entre les principes hégémoniques, entre Zeus et Pluton.

« Coré est unie aux extrêmes, d'une part antérieurement au cosmos, elle est unie à Zeus comme à un père, d'autre part elle est unie à Pluton dans le cosmos par la volonté pleine de bonté du père. Et on dit qu'elle est violentée par Zeus et qu'elle est enlevée par Pluton, pour que les premières et les dernières des démiurgies participent à la zoogonie. De même, en effet, que la source totale de la vie conjointe au Démiurge total rayonne le vivre sur tous les êtres par une unique causalité indivisible, ainsi Coré illumine les premiers, les moyens et les derniers en conjuguant sa propre zoogonie aux principes hégémoniques de l'univers »[3].

Cette médiation de l'âme contient plusieurs niveaux. De même que les pensées simples et intuitives de l'âme rayonnent comme un cercle autour de son centre et traduisent en clarté sa manence nocturne[4], à leur tour les notions qui se succèdent dans le discours expriment la plénitude simultanée de ses raisons. Nous avons vu

1. *In Tim.*, II, 245, 9-14.
2. *Ibid.*, 131, 31-132, 3.
3. *In Pl. Th.*, VI, 11, p. 371.
4. *In Eucl.*, 149, 5-8.

que les notions « hystérogènes » procèdent des substantielles. La principale démarche noétique de l'âme consiste à projeter (προβαλλεῖν) en concepts multiples la clarté que recèle son cycle autoconstituant et à les tisser en discours et en sciences[1].

Mais parce que le temps est inadéquat à l'éternité, l'âme devra exprimer la simplicité simultanée de son foyer substantiel au cours d'une durée indéfinie. C'est pourquoi elle devra multiplier indéfiniment ses périodes de vie terrestre et se choisir pour chacune la condition qu'elle estimera la plus propre à l'actualisation de ses virtualités[2].

L'âme ne pourrait s'étendre jusqu'à l'extraposition du devenir ni en assumer le mouvement si elle n'avait à sa disposition la médiation de l'imagination, fonction du corps primordial et indissoluble. Le commentaire d'Euclide, 52, 21, affirme que l'imagination est « le milieu et le centre de nos connaissances », parce que, n'étant ni indivise comme l'intelligible, ni divisée comme le corps, elle s'avance, comme l'âme elle-même, de l'indivisible au divisé et du non figurable au figuré. Nous avons dit (chap. II) quel rôle capital est le sien dans la formation des mythes et des mathématiques, c'est-à-dire des schèmes qui gouvernent l'univers psychique.

Cette théorie de l'imagination, aussi éloignée du pessimisme plotinien que de celui de Spinoza ou de Malebranche, se retrouvera chez plusieurs philosophes islamiques, comme Ibn Arabî (1165-1240) et Mollâ Sadrâ Shîrazî (1571-1641).

« ... L'authentification des visions prophétiques et des perceptions du suprasensible, écrit Henri Corbin, postule que l'on reconnaisse, entre la perception sensible et l'intellection pure de l'intelligible, une tierce faculté de connaissance. Telle est la raison de l'importance re-

1. *Ibid.*, 17, 24 ; 45, 11.
2. *In Remp.*, II, 193, 3-12.

connue à la conscience imaginative et à la perception imaginative comme organe de perception d'un monde qui lui est propre, le *mundus imaginalis*, en même temps qu'à l'encontre de la tendance générale des philosophes on en fait une faculté psychospirituelle pure, indépendante de l'organisme physique périssable »[1].

4. — *Récapitulation*

Reprenons les caractères de la génération d'une monade par une autre monade.

1) Manence privilégiée du dérivé dans ses principes et en lui-même. D'où une procession et une conversion autoconstituantes.

2) Communication intégrale du principe au dérivé et antérieure à l'autoposition du dérivé, d'après la loi : « Tout ce qui participe au premier titre à quelque principe reçoit en partage la communication totale de ce principe »[2].

3) Production sans activité (ἀπράγμων ποίησις)[3] ou par l'être même, c'est-à-dire par coïncidence entre l'autoconstitution de la cause et celle de l'effet.

4) Démarche dégressive (ὕφεσις) du parfait à l'imparfait, compensée par une conversion qui change le principe en fin, puis en centre[4], autour duquel se déroule une évolution chorale[5].

5) La fonction de la raison, c'est donc de manifester dans le déroulement temporel l'Ineffable qui l'habite.

Le point de départ du néoplatonisme pourrait s'exprimer par ce que les penseurs arabes appelleront plus

1. Henri Corbin, *La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès*, dans *Histoire de la philosophie*, I, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1969, p. 1078. Cf. du même auteur, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, 2e éd., Paris, 1976.
2. *In Tim.*, III, 94, 33-95, 1.
3. *In Parm.*, III, 787, 19-21 ; VII, 1167, 41.
4. *El. Th.*, 33.
5. *In Parm.*, VI, 1072, 13.

tard la « Lumière noire » ou la « Nuée lumineuse ». Ainsi se creuse en toute pensée une distance active qui transforme tout objet en symbole et tout regard en théophanie. Cette puissance de refus impose à chaque esprit une création de l'univers (comme un tout) et de soi-même (comme une de ses parties totales). Au lieu d'être le centre, la clarté n'est plus que la sphère qui en procède et s'inscrit sur un fond de ténèbres. Ainsi se dessine une immédiation de l'Absolu en même temps qu'une valeur transcendante de chaque monade.

On voit combien l'intelligibilité que vise Proclos est différente de celle qui hante ordinairement la raison occidentale. Celle-ci oscille entre une spéculation abstraite et une efficacité technique, toutes deux impuissantes à nourrir et à transfigurer l'homme. L'idéal de la raison néoplatonicienne est bien mystagogique.

CHAPITRE XII

Transcendance et manifestation

Dans ce genre de titre, c'est toujours le « et » qui est le plus important, puisque c'est la relation entre les deux termes qui est visée. Ici c'est la démarche par laquelle Proclos va de la transcendance à la manifestation et inversement. En la suivant nous entreverrons peut-être que la transcendance comme telle implique la présence, que la séparation suppose l'union, que l'ontologie se nourrit de tout ce que la théologie refuse. En sorte que, s'il y a une onto-théologie chez Proclos, ce n'est pas que la théologie soit la sublimation de l'ontologie, l'établissement d'un Étant suprême qui serait *causa sui*, c'est que la théologie est la négation de l'ontologie et pour cette raison même sa génératrice. Pour éclairer cette notion de « négation génératrice », nous nous demanderons d'abord comment Proclos s'efforce de dépasser la causalité, et ensuite pourquoi il dispose la genèse des êtres en trois phases qui forment entre elles un processus circulaire.

1. — *Au-delà de la causalité*

Proclos a bien des façons d'exprimer la transcendance de son Principe et celle de ses principes, puisque paradoxalement la transcendance et le caractère de « principe » sont jusqu'à un certain point communicables. Pour dire la transcendance il emploie les substantifs ὑπεροχή ou ὑπερβολή, mais surtout le participe parfait du verbe ἐξαιρέω : ἐξῃρημένος, les adjectifs χωριστός (séparé) ou encore ἀμέθεκτος (imparticipable). Pour dire la manifestation il use du substantif ἔκφανσις, du verbe

φαίνω et de ses composés ἐκφαίνω, ἐμφαίνω, ἀναφαίνω... Il écrit ainsi : εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγειν : « porter à l'apparition »[1].

Ce passage de la transcendance à l'apparition est un mouvement du caché à l'ouvert, du silence au verbe, mais aussi de l'un au multiple. C'est toujours un déroulement, un déploiement, une explication. Ce qui est concentré n'est pas clair et a besoin d'être « exposé » pour devenir intelligible.

« Tout ce qui se trouve de façon unitaire et concentré dans la monade, tout cela, écrit Proclos, apparaît (ἀναφαίνεται) sous un mode divisé dans les rejetons de la monade »[2].

Le néoplatonicien Érigène reprend ce thème dans son langage suggestif.

« Omne namque quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inacessibilis accessus, inintelligibilis intellectus... »[3].

Ici il faut éviter trois erreurs.

1) La première serait de s'imaginer que la transcendance cesse d'être telle quand elle se manifeste. D'abord il demeure toujours en elle un foyer secret irréductible à l'expression. Ensuite dans la mesure où elle apparaît elle ne cesse d'être intacte en elle-même[4]. La manifestation est une surabondance.

2) La deuxième erreur consisterait à identifier d'une part transcendance et incommunicabilité, d'autre part manifestation et communication. La transcendance peut se communiquer comme telle dans son état unitaire et caché. Elle octroie ce don nocturne à tout esprit en lui permettant de faire coïncider son propre centre avec le centre universel, et à toute âme qui « établit son un dans

1. *In Tim.*, III, 81, 2.
2. *In Pl. Th.*, III, 2, p. 8, 12-14.
3. *Periphyseon*, III, 633 a. *P. L.*, 122.
4. *El. Th.*, 93.

l'un même des dieux »[1]. Or nous savons que tout centre, selon Proclos, est l'origine de la sphère qui l'explique[2], ou encore que toute monade suscite nécessairement un nombre qui lui est approprié[3]. Par conséquent, le déploiement de l'unité s'accomplit spontanément sous la motion de l'Un originel à l'intérieur de l'esprit et de l'âme, au lieu d'être reçu tout fait. Chaque foyer pensant porte ainsi la transcendance qui l'habite à la manifestation et reproduit en lui-même sous son mode propre plus ou moins développé l'intégralité de la procession.

3) Une troisième erreur serait de croire que ce déroulement est régi par une logique analytique, en sorte que dans ce processus il n'y aurait ni création ni nouveauté, mais seulement explication. La pluralité expressive ne sort pas de l'unité par déduction, pur allongement ou redoublement. Chaque ordre est une totalité originale. Exprimer, c'est créer.

Cependant le rapport de chaque série au principe qu'elle manifeste est différent selon le niveau qu'occupe le principe dans l'épanchement processif total. Il y a, chez Proclos, disions-nous, pluralité de principes hiérarchisés et suspendus à un seul, comme il y a à la fois pluralité et unité de la divinité[4]. L'Un pur n'enveloppe pas les hénades de la même façon que l'âme totale contient les âmes particulières. C'est qu'il y a de multiples façons pour un principe de se diffuser. On peut chercher un modèle dans la fabrication artisanale, comme le font la démiurgie du *Timée* et la plupart des théories de la création. On peut évoquer de préférence la génération biologique, la diffusion de la lumière ou de la chaleur ou encore la génération des nombres, comme le font les pythagoriciens et les néoplatoniciens.

Proclos institue une hiérarchie de ces différents mo-

1. *In Tim.*, I, 211, 25.
2. *Ibid.*, II, 73, 23. *In Eucl.*, 154, 20-21.
3. *In Pl. Th.*, III, 2, p. 8, 1.
4. *Ibid.*, III, 3, p. 14, 4.

dèles en définissant les degrés et les modes de la procession.

1) En allant de bas en haut, il rencontre d'abord la matière qui est « l'espace » du devenir. Elle n'est pas un principe, mais une condition de l'ultime apparition. Elle est le dernier degré de l'ἄπειρον et de la δύναμις. Alors que ceux-ci sous leurs formes supérieures sont des fonctions actives de fécondité et de dépassement, la matière est pure passivité et pure diversité. A ce titre elle disperse ou brouille ce qu'elle reçoit. Elle agit en quelque sorte διαστηματικῶς (en extraposant)[1]. Elle fait apparaître comme séparé ou confus ce que la pensée distingue et unit. On pourrait donc dire, d'un mot qui n'est pas de Proclos, mais qui traduit bien sa pensée, qu'elle agit τῷ ὑπεῖναι, « par son infériorité à l'être ». Elle est l'inversion de l'Un qui agit par son antériorité à l'être. Elle est au-dessous de la causalité alors que l'Un est au-dessus.

2) Au-dessus de cette causalité impropre Proclos range l'efficacité de type artisanal, qui lui semble représentée par l'activité des jeunes dieux, auxiliaires du Démiurge. Ceux-ci sont chargés de produire tout ce que l'univers devra contenir de mortel, le Démiurge se réservant de former directement non seulement les âmes immortelles, mais aussi ce qu'il y a d'immortel dans le mortel lui-même, c'est-à-dire les véhicules primordiaux des âmes et leur fonction imaginative, les éléments des corps et leurs lois, enfin les espèces vivantes en tant que telles. Les jeunes dieux produiront tout ce qui est strictement mortel par leur activité en tant qu'elle est distincte de leur opération constitutive : τῷ ἐνεργεῖν. C'est précisément parce que cette activité n'est pas identique à leur substance éternelle qu'elle façonne des effets extrinsèques et transitoires qui ne reçoivent qu'une participation lointaine aux caractères divins[2].

1. *In Parm.*, IV, 854, 37.
2. *In Tim.*, III, 222, 6-34.

3) Comment le Démiurge agit-il? « Par son dire, qui s'identifie à son acte de penser » (τῷ λέγειν, τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ νοεῖν)[1]. Mais produire par sa pensée, n'est-ce pas produire par son être même, puisque chez un esprit être, c'est penser? C'est bien ce que soutient Proclos dans ses *Éléments de théologie*, 174. Au contraire, dans sa *Théologie platonicienne*, V, 17, p. 278, il ramène la production du Démiurge à la production par l'activité et il oppose cette dernière (l'οὐσία ποιητική) à la production par l'être (la ποίησις οὐσιώδης)[2]. Mais dans le commentaire sur le *Timée*, III, 222, 9-15, Proclos adopte une position intermédiaire parce qu'il lui faut un degré médian (la νοερὰ ποίησις) entre la production par l'activité des jeunes dieux et la causalité intelligible du Vivant en soi. Le Démiurge et le Vivant diffèrent comme le νοερός (l'esprit) du νοητός (l'intelligible).

Si l'intelligible est supérieur à l'esprit, il n'est jamais un simple objet ni un modèle inerte dénué de présence à soi-même. Il n'est pas semblable à « un cachet de cire »[3] (Spinoza dira « à une peinture muette sur un tableau »). L'intelligible est une *causa sui* et un pouvoir d'assimilation. Tandis que l'esprit se déploie en un plérôme d'idées et l'âme en un plérôme de raisons, l'intelligible est la simplicité encore indistincte qui est grosse de cet univers.

4) Le Vivant en soi, qui appartient à l'intelligible à titre de νοῦς νοητός, produit par son être (τῷ εἶναι). Ce n'est pas là simple causalité formelle ou pure dérivation logique. Comme nous le disions, l'être de l'intelligible est une opération. Il est autoconstituant et autarcique[4], c'est-à-dire il procède de lui-même, il reçoit de l'Un la puissance de se conférer à lui-même essence et subsistence. Ce thème est central chez Proclos, il est l'envers

1. *Ibid.*, 222, 9-10.
2. Voir également *In Tim.*, I, 335, 18-336, 5.
3. *In Parm.*, IV, 841, 27-30. *In Tim.*, I, 394, 6-8.
4. *El. Th.*, 40.

de la théologie négative ou de l'absence de monde intelligible dans l'Un. Plus un être s'assimile au Bien, plus il est autoconstituant[1], sans que le Bien lui-même détienne ce caractère, puisqu'il est supérieur à l'autarcie[2]. Or un principe produit par son être quand son opération productrice se confond avec son opération substantielle ou auto-productrice. Dans ce cas le dérivé demeure dans la puissance intégrale de son générateur[3]. Celle-ci ne peut donc lui manquer. Il se constituera lui-même conjointement à son auteur. Ce genre de causalité exclut donc tout caractère transitoire de l'effet et lui accorde la même nécessité qu'à sa cause. La production par l'être exclut également toute discursion, tout calcul, tout exode ou tout labeur de la cause. C'est un épanchement sans activité. Nous nous en approchons quand nous vivons la vie contemplative[4]. C'est aussi une effusion silencieuse : μετὰ σιωπῆς[5]. Le silence est un signe de la présence divine, comme le souligne le fragment IV du commentaire de Proclos sur les *Oracles chaldaïques* : « Il faut qu'antérieurement à l'expression il y ait le silence qui porte l'expression »[6]. Et quand il écrit « La parole démiurgique succède au silence paternel »[7], on peut se demander si cette antithèse n'est pas une critique implicite du *Fiat* de la *Genèse*, I (l'être à l'impératif).

5) Enfin l'efficacité la plus universelle et la plus radicale, celle à l'intérieur de laquelle jouent toutes les autres, est celle de l'Un. C'est l'effusion « par antériorité à l'être » (τῷ προεῖναι)[8]. Le πρό nous retourne vers une présence toujours prévenante et nous invite à une *genèse de l'être même*. Celle-ci ne se déroulera pas seulement dans

1. *In Tim.*, II, 90, 2-8.
2. *El. Th.*, 40.
3. *In Pl. Th.*, VI, 8, p. 361.
4. *In Parm.*, III, 787, 19-24.
5. *In Tim.*, III, 222, 13.
6. Éd. Des Places, p. 210, 23.
7. *In Tim.*, III, 222, 13-14.
8. *El. Th.*, 122.

l'univers dont nous sommes une partie, ce ne sera pas une cosmogonie. Puisque chacun de nous se donne à lui-même le mouvement, la pensée, la vie et l'être[1], nous avons notre point de départ en deçà de l'être, et pour nous ressaisir nous devons nous reprendre à ce point zéro et refaire tout le chemin. Toutes les causalités que nous avons traversées sont hypothétiques et subordonnées à l'égard de cet épanchement que Proclos s'efforce de placer au-delà de la causalité quand il appelle l'Un προαίτιον[2]. Terme qu'il ne faut pas traduire par « cause première », mais « antérieure à la causalité », c'est-à-dire ce par quoi les causes sont causes.

Ce par quoi les causes sont causes, et d'elles-mêmes et des autres, c'est leur puissance unitive. Car l'unité, d'après Proclos, est la valeur même. Comme telle elle exige de façon inconditionnelle, et de ce fait elle est le pouvoir de cohésion dont l'être a besoin pour se réaliser. Le néoplatonicien voit donc dans le fameux jeu de mots du *Phédon*, 99 c (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν), l'identité du Bien et de l'Un[3]. Le Bien donne connexion et cohésion parce qu'il oblige et est ainsi l'Atlas qui porte le monde. Il fait surgir l'être comme la médiation de sa propre nécessité. Entendons l'être au sens le plus fort et pas seulement l'essence ou l'étant. Platon ne mentionnait qu'en passant cette distinction d'essence et d'être quand il disait que le Bien procure aux intelligibles τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν[4]. Le néoplatonicien la souligne :

« Socrate ne dit pas seulement que le Bien est au delà de l'essence (τῆς οὐσίας ἐπέκεινα), mais aussi au delà de l'être (τοῦ εἶναι) »[5].

Ce Bien qui est au-delà de l'être et qui le réalise n'est pas absent du *Timée*, comme on l'a cru parfois. Sa souve-

1. *Ibid.*, 190.
2. *In Parm.*, VII, 1210, 11.
3. *Ibid.*, VI, 1097, 14-16.
4. *République*, VI, 509 b.
5. *In Remp.*, I, 282, 20-21.

raineté est évoquée dans la générosité du Démiurge : ἀγαθὸς ἦν[1]. Le Démiurge était possédé par le Bien, et donc sans jalousie, il était obligé de façonner le meilleur des mondes, le plus semblable à son exemplaire et à lui-même. Or le meilleur des mondes est le composé le mieux lié, celui qui se donne à lui-même et aux termes qu'il enchaîne l'unité la plus parfaite[2]. Le Bien est unifiant, non parce qu'il possède la bonté et l'unité, mais parce qu'il en est la source[3].

Nous savons, en effet, que ni le *Bien* ni l'*Un* ne sont pour Proclos des attributs du Principe suprême. Tout principe, même participé, garde quelque chose d'imparticipable. Le Principe des principes, qui est antérieur à la causalité et indépassable, est totalement imparticipable[4]. Il ne donne pas l'unité parce qu'il est l'unité même, mais c'est l'inverse qui est vrai. C'est parce qu'il suscite l'unité avant l'être, parce qu'il accorde la perfection avant la subsistence, parce qu'il agit « par mode d'unité »[5] qu'il est appelé « l'Un », par un transfert ou un reflux du premier caractère du dérivé vers son origine ineffable. La théologie négative est indivisible. Un seul attribut entraînerait tous les autres et ferait de la divinité une totalité, c'est-à-dire un monde intelligible.

Si on veut tenter une genèse intégrale, il ne faut partir ni de l'être ni même de l'un, mais de l'ineffable, c'est-à-dire mettre entre parenthèses toutes les affirmations et les négations de la pensée et du langage, même les plus simples et les plus universelles. Il nous faut pratiquer un type de négation qui ne soit plus intérieure au discours. Proclos appelle ὑπεραποφάσις, « supra-négation »[6]

1. *Timée*, 29 e, commenté *In Tim.*, I, 359 et suiv., et *In Pl. Th.*, VI, 2 et 3, p. 345.
2. *Timée*, 31 c.
3. *El. Th.*, 122.
4. *Ibid.*, 116. *In Tim.*, I, 226, 16-17.
5. *In Pl. Th.*, III, 3, p. 12, 10.
6. *In Parm.*, VII, 1172, 35.

cette négation qui est génératrice des affirmations. En l'exerçant nous remonterons en nous-mêmes jusqu'à ce foyer de refus qui nourrit notre être et notre pensée. Quelque nom que le Lycien lui donne (un de notre âme, fleur de notre substance, germe de non-être, l'ineffable qui est en nous...), ce foyer est ce qui nous permet, par delà tout le pensable, d'accueillir en nous la motion de l'Ineffable. La source de cette irradiation, c'est un Rien par excès, qui deviendra le *Nihil par excellentiam* d'Érigène. Ce qui nous fait être et penser, c'est une exigence inépuisable de distance. Et parce que l'origine n'est rien, elle donne à ses dérivés de tout faire et de tout devenir. Elle les prévient sans les déterminer. Elle ouvre un espace et nous donne le pouvoir de nous y mouvoir. Tel est le sens dans lequel Proclos s'efforce de dépasser ou de transfigurer la causalité.

2. — *Genèse en trois phases*

L'épanchement qui procède de l'Ineffable s'analyse en deux phases intemporelles. Celles-ci correspondent aux deux fonctions empruntées à l'école pythagoricienne par Platon dans le *Philèbe* et à sa suite par les néoplatoniciens : le πέρας (le déterminant) et l'ἄπειρον (l'infinitisant ou l'infini). Le déterminant à son tour enveloppe deux opérations : le μένειν ou la manence par quoi le dérivé est enraciné dans son origine et l'ἐπιστρέφειν ou la conversion par quoi il se tourne vers elle pour y puiser la règle de la détermination qu'il se donne à lui-même. De son côté l'infini coïncide avec la procession par quoi le dérivé s'écarte et se distingue de son principe grâce à la puissance qu'il en reçoit. Manence, procession et conversion forment un cycle par lequel le dérivé se forme lui-même en joignant sa fin à son principe[1]. Il s'unit au principe dont il s'est distingué, non pour s'y résorber,

1. *El. Th.*, 33.

mais pour se former à partir de lui en foyer autonome. Car plus le dérivé est autarcique, nous dit Proclos, plus il est un avec son principe[1].

La procession universelle commence par celle du déterminant et de l'infini, puisque ceux-ci sont à la fois les principes et les éléments des êtres[2]. Ce sont les hénades primordiales. Agissant « par mode d'unité », l'Ineffable émet la série des hénades qui seront ses médiations dans la genèse totale. En elles s'accomplira le passage de l'ineffabilité à l'intelligibilité, de la négation à l'affirmation. Or la plupart des hénades (par exemple l'être, la vie, la pensée) sont des mixtes et donc relèvent d'une activité que Proclos appelle ποιεῖν. Et les éléments qu'elle rassemble sont le déterminant et l'infini. Puisqu'aux éléments correspondent les principes, il y a antériorité de ces deux hénades sur les autres. Elles enveloppent toute la suite des choses. Or, au lieu de procéder par ποιεῖν, elles émanent par ἐκφαίνειν, c'est-à-dire comme « des manifestations (ἐκφάνσεις) de l'unité imparticipable et primordiale... Et autant le faire (ποιεῖν) est inférieur au manifester (ἐκφαίνειν) et la génération à la manifestation, autant le mixte procède de l'Un de façon inférieure aux deux principes »[3].

L'intention d'éliminer ici toute activité transitive qui rejaillirait sur l'Un est claire. Proclos y est aidé par la façon dont il comprend le terme δεῖξαι dans la formule du *Philèbe*, 23 c. Diès traduit : « Dieu, disions-nous, il me semble, *a révélé* (δεῖξαι) qu'il y a dans les êtres et de l'infini et de la limite (πέρας) »[4]. Mais, comme le note le P. Festugière dans sa traduction du *Commentaire sur le Timée*, II, p. 248, note 2, Proclos entend δεῖξαι au sens réaliste de « faire apparaître », « mettre au jour ». Il fait du déter-

1. *In Tim.*, II, 90, 3-8.
2. *In Pl. Th.*, III, 10, p. 41, 20.
3. *Ibid.*, III, 9, p. 36, 14-19.
4. Éd. Les Belles Lettres, 1941.

minant et de l'infini des fulgurations du Bien, ce qui lui permettra de voir dans la matière la dernière émanation du Principe, en tant qu'elle est le dernier degré de l'infini[1], donc d'admettre une procession intégrale et une certaine bonté de la matière, et de subordonner ainsi le dualisme à un monisme.

Comment caractériser cette antithèse du déterminant et de l'infini? Écoutons Proclos dans la *Théologie platonicienne*, III, 8, p. 32, 13-23.

« Le déterminant et l'infinitisant manifestent cette cause inconnaissable et imparticipable, le déterminant comme cause de la divinité immuable, chargée d'unité et donnant cohésion, l'infinitisant comme point de départ de la série qui a la puissance de procéder vers tous les êtres et de se multiplier, bref de toute la série génératrice. En effet, toute unité, toute totalité, toute communauté des êtres, toutes les mesures divines sont suspendues au déterminant primordial, tandis que toute division, toute création féconde et toute procession vers la multiplicité tirent leur subsistence de cette infinité originelle ».

D'un côté l'action divine est normative, elle est une exigence d'unité, d'ordre et de détermination, elle est περατοποιόν[2]. Non qu'elle impose aux esprits et aux âmes une essence qu'ils se borneraient à recevoir. Elle est plutôt une règle de création par quoi chacun se donne un univers, c'est-à-dire l'ensemble des médiations dont il a besoin pour exprimer et rejoindre l'Ineffable. On dira peut-être : comment l'Ineffable peut-il être une norme? Il n'est pas une norme, en effet, mais il en remplit la fonction en tant qu'il est ineffable par excès et qu'il oblige tout ce qui pense à dépasser la division, la passivité, la partialité, mais non la singularité. Car on peut être à la fois singulier et universel.

D'un autre côté l'irradiation divine est une exigence

1. *In Tim.*, I, 385, 12-13.
2. *De decem*, 13, 34.

d'incoordination, de fécondité et d'expansion illimitées. Elle est ἀπειροποιόν[1]. Elle ouvre un espace infini et donne le pouvoir de le remplir. Car il y a identité entre la puissance et l'infinité[2]. Ni l'une ni l'autre ne sont originellement passives. La potentialité passive est une image inversée de la puissance productrice primordiale.

Dans son commentaire sur le *Parménide*, VI, 1119, 4-1123, 21, Proclos se plaît à montrer comment le déterminant et l'infini se répandent d'un bout à l'autre de l'univers, donnant à chaque niveau son ordre et son dynamisme propres. Il distingue dix plans de déterminant et autant de niveaux d'infini. Les cinq plus élevés des uns et des autres constituent selon une marche descendante : l'αὐτοπέρας et l'αὐτοάπειρον, puis l'éternité, l'esprit, le temps et l'âme. Ces cinq degrés de déterminant et d'infini sont actifs, productifs et pour ainsi dire positifs. Il ne faut pas croire que l'infinité positive ait été ignorée des Grecs à cette époque. Mais l'Un est au-delà de l'infini comme du déterminant et, bien sûr, de l'éternité. Les cinq derniers degrés se répartissent entre le ciel et le devenir, qui sont mûs par l'âme. Le tout dernier est celui de la forme (qui relève du déterminant) et de la matière (qui est l'extinction de l'infini). Ainsi l'hylémorphisme est ramené à son origine pythagoricienne comme un cas particulier d'une antithèse universelle.

Chemin faisant, le déterminant et l'infini se manifestent de multiples façons : dans l'opposition du repos et du mouvement, du même et de l'autre, du semblable et du dissemblable, du cycle du même et de celui de l'autre dans les âmes[3]. Ils reçoivent aussi des noms mythiques, Éther et Chaos, Phanès et Nuit, Zeus et Titans, etc... Nietzsche s'en souviendra quand il célébrera l'antithèse d'Apollon et de Dionysos.

1. *Ibid.*
2. *El. Th.*, 92.
3. *In Parm.*, II, 734, 20-32.

Proclos peut donc affirmer que la structure de l'être est conflictuelle[1], comme la procession tout entière[2]. Et c'est pour lui la justification contre Platon des théomachies d'Homère[3]. Chaque être est fait de mesure et d'infinité, d'un et de multiple, de clarté et de ténèbres. L'ordre a toujours besoin de s'opposer le désordre et de le maîtriser, parce qu'il est une mise en ordre active et parce qu'il est soutenu par une puissance de dépassement. Et du moment que l'origine est ineffable, elle s'exprime aussi bien par la dyade multiplicatrice que par la monade unifiante.

Le dualisme a toujours été une tentation. Plotin la surmontait au prix d'un certain illogisme quand il identifiait le mal à la matière en le plaçant pour ainsi dire hors de l'âme, tout en faisant procéder la matière de l'Un. Proclos, en revanche, intègre le dualisme avec allégresse en y discernant les deux mouvements complémentaires qui constituent les êtres. Dès lors le dualisme passe de l'horizontal (κατὰ πλάτος) au vertical (κατὰ βάθος)[4]. Puisqu'il traverse tous les niveaux et exprime une origine unique, il est pour ainsi dire exorcisé. L'abîme symbolise le sanctuaire. Ni le Chaos ni la Nuit ne sont le mal. Ils figurent l'Ineffable au même titre que l'ordre et la clarté.

Concluons d'un mot. Proclos s'est trouvé devant le problème que rencontre toute théologie lucide. D'une part il n'y a pas de cause sans effet, de principe sans dérivés. D'autre part l'Absolu ne peut être corrélatif de ses dérivés ni pensé par eux. Le néoplatonicien s'efforce de surmonter la difficulté en faisant de l'ontologie non le fondement, mais l'envers de la théologie et du même coup sa médiation. Ni l'unité ni la bonté ni la causalité ni la régulation ni la puissance ne résident dans l'origine. Ces

1. *In Pl. Th.*, III, 9, p. 39, 20.
2. *In Tim.*, I, 78, 79, 132.
3. *In Remp.*, I, 87-94.
4. *In Pl. Th.*, III, 13, p. 47, 9-10.

termes appartiennent à notre autoconstitution. Il faut que notre point de départ ne soit rien pour que nous puissions être autarciques. Ce rien qui n'est pas une absence fonde notre exigence de réalisation. Tout ce que nous lui ajouterions le diminuerait. Car « les additions... sont des soustractions de puissance »[1].

1. *Ibid.*, III, 5, p. 18, 14-15.

CONCLUSION

Essayons de rassembler les quelques principes ou postulats qui gouvernent la démarche de Proclos et qui en font une sagesse initiatique.

1) La philosophie n'est pas une œuvre de pure raison spéculative. Dans un univers dont les extrêmes (l'un pur et le divers pur) sont ineffables et où la pensée est une activité médiane, celle-ci est alimentée et orientée par le *mythe*. Quand ce dernier n'est pas seulement pédagogique, mais inspiré ou initiatique[1], il déploie le paysage d'une opération déifiante et il invite à la parfaire par la théurgie. Il apporte la communication et l'illumination dont la raison devra être la conscience distincte.

2) Comme dans la génération néopythagoricienne des nombres, il n'y a pas de distinction entre le possible et le réel. La procession est manifestation ou *expression*, sous des modes de plus en plus complexes et extensifs, d'une puissance ou mieux d'une exigence intensive. Celle-ci émet une organisation qui se dispose en cercles concentriques. Ceux-ci figurent les niveaux et les rayons symbolisent les séries. Tous sont des fulgurations de l'unité, représentée par le centre[2].

3) Le principe précédant ne conduit pas à un univers tout étalé dans l'objectivité, où chaque terme demeurerait extrinsèque à tous les autres et passif de l'ensemble. Il est vrai à la fois que tous les êtres ont le même centre et que celui-ci est multiplié autant de fois que la procession a de foyers.

1. *In Remp.*, I, 80, 11-12 ; 81, 14-15 ; 178, 10-179, 3.
2. *In Tim.*, I, 179, 4-7 ; 373, 5-7 ; 378, 25-26 ; 444, 30-445, 19 ; II, 45, 16-18 ; III, 253, 22-25. *In Parm.*, III, 827, 11-16.

« Tout est dans tous les êtres, mais en chacun selon son mode propre »[1].

D'après cette loi d'intériorité réciproque, tout être véritable est un *plérôme*, formé de tout ce qui constitue les autres, soit à titre de cause, soit par essence, soit par participation[2]. Chacun est lié du dedans au tout, parce qu'il n'y a pas entre ces foyers différence de contenu, mais de mode et de perspective et que chacun exprime à sa manière tous les autres. Ainsi nous avons une sorte de *monadologie*, qui a inspiré Leibniz, mais en laquelle l'influence des monades les unes sur les autres n'est pas seulement idéale.

4) Proclos va plus loin et affirme que toute monade est autarcique et autoconstituante[3]. Elle procède d'elle-même et se convertit vers elle-même[4]. Elle se donne à elle-même ses idées, ses raisons et son essence sous l'illumination de ses principes supérieurs. Car toute *causa sui* est affectée d'une certaine complexité interne et donc exige la motion de plus simple que soi. Dès lors procéder de soi-même et de ses causes est une seule et indivisible opération. Il y a intériorisation de la procession-conversion, comme si tout nombre se tirait lui-même de l'unité.

Chaque autoconstituant est donc un centre générateur qui passe en lui-même et par lui-même de l'un au multiple. Il se distingue des autres en ce qu'elle pousse plus ou moins loin cette procession (jusqu'à l'intuition, le discours, l'imagination ou la sensation) et déroule selon un rapport original sa charge de puissance en nombre et manifestation[5].

5) Le point où l'intensité de la puissance et l'extension du nombre obtiennent leur équilibre, c'est le niveau de l'âme. Chez elle la complexité atteint son développement le plus distinct sans briser son intériosité. C'est pourquoi elle est la médiation universelle, *le milieu et le centre de tous les êtres*[1]. Elle joint les extrêmes, l'indivisé et le divisé, par une spontanéité qui se divise en demeurant indivise dans chacune de ses parties ou comme « un nombre qui contient la racine indivise et réellement une de ses propres divisions »[2].

1. *El. Th.*, 103. *In Tim.*, II, 26, 25-26.
2. *El. Th.*, 65.
3. *Ibid.*, 9 et 40.
4. *Ibid.*, 42-44.
5. *In Tim.*, III, 262, 1-2.

Dès lors c'est dans l'âme que, de droit et pas seulement de fait, nous déchiffrons la constitution de l'univers, puisque l'âme ne laisse rien hors d'elle-même, et surtout pas ce qui la transcende[3]. Elle est l'espace unique et inépuisable dans lequel se meut le philosophe, le lieu des « raisons sacrées et des symboles divins »[4] qu'éveille l'initié.

« Car toutes choses sont en nous sous le mode de l'âme et par là nous sommes faits pour tout connaître en éveillant les puissances qui sont en nous et les images de la totalité des êtres »[5].

6) Puisque l'âme donne connexion à l'univers, elle a une fonction cosmique. Elle divise l'indivisible et concentre le divisé. Le corps qu'elle anime et par lequel elle s'insère dans le cosmos n'est pas un ajout extrinsèque, mais le circuit qu'elle parcourt pour se rejoindre elle-même. Ce corps a plusieurs niveaux[6].

a) *Le corps primordial*, qui est indissoluble et intègre l'âme dans le cosmos entier, correspond à l'imagination, source de tous les sens.

b) *Le corps moyen*, qui n'est pas immortel, mais a une durée plus longue que le troisième corps, correspond au sens commun. Il insère l'âme dans le devenir.

c) *Le corps « ostréeux »* correspond à nos sens externes et divisés. C'est notre corps terrestre et éphémère qui

1. *In Alcib.*, 320, 19.
2. *In Tim.*, II, 164, 17-19. Cf. *Ibid.*, 130, 1-29 ; 222, 16-27.
3. *Ibid.*, III, 102, 12-14.
4. *Oracles chaldaïques*, Des Places, p. 211, 22, fr. V du commentaire de Proclos.
5. *In Pl. Th.*, I, 3, p. 16.
6. *In Tim.*, III, 286, 20-287, 10 ; 297, 21-299, 3.

nous engage dans une situation et une aventure déterminées et qui change à chaque renaissance.

Puisque ces activités corporelles ou psychiques, comme la raison elle-même, sont soumises à la succession temporelle, tandis que la substance de l'âme est éternelle (au sens de « totalité simultanée »)[1] et que le temps est inadéquat à l'éternité, l'âme doit changer indéfiniment de corps et de situation pour actualiser toutes ses puissances et exprimer, autant qu'il est possible, sa plénitude substantielle. Tel est le fondement de la métensomatose que Proclos défend en commentant le mythe d'Er de la *République*[2].

7) Toutes les monades se forment en particularisant, chacune selon une proportion originale, la même loi qui enchaîne le déterminant et l'infini, ou, en termes énergétiques, une *fonction d'unification* (manence et conversion) et une *fonction de multiplication* (procession). Chaque monade obtient ainsi un cycle différent.

Si on tente de poser le principe d'unification à l'état pur, il devient ineffable par excès (première hypothèse du *Parménide*). Si inversement on isole le principe de division, il devient ineffable par défaut (cinquième hypothèse). Car nous ne pensons que des relations, intelligibles (deuxième hypothèse) ou empiriques (quatrième hypothèse), mais le nécessaire déborde et enveloppe le réel. Et l'âme qui joint les extrêmes en équilibrant leur rapport devient elle-même ineffable en son centre. Car une forme universelle de connexion doit être une puissance de négation radicale pour être capable de tout enchaîner (troisième hypothèse)[3]. C'est à travers elle que nous conspirons avec l'Ineffable. La dialectique du *Parménide* devient un procédé initiatique[4].

1. *El. Th.*, 191, 54, 55.
2. *In Remp.*, II, 288, 16-21.
3. *In Pl. Th.*, I, 12, p. 55-58. *In Tim.*, II, 208, 20-29.
4. *In Parm.*, VI, 1072, 15-16. On trouvera une méditation éminemment suggestive de cette dialectique dans l'étude d'Henry Dumery, *Proclus et la puissance de produire*, dans *Néoplatonisme*, Fontenay-aux-Roses, École normale supérieure, 1981.

TABLE DES NOMS DE PERSONNES

TABLE DES MATIÈRES

NOGENT-LE-ROTROU
IMPRIMERIE DAUPELEY-GOUVERNEUR. — 4639-3-1982
Édit. n° 2283. Dépôt légal, 1er trimestre 1982. — 1984